ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

AÑO 9 — N.º 34 ABRIL 1930 T. 9 — FASC. 2

LOS MANUSCRITOS VATICANOS DE LOS TEÓLOGOS SALMANTINOS DEL SIGLO XVI

(Conclusión) (1)

13) Juan Gallo

Las noticias que de Gallo tenemos, aun las escasas que ha reunido Quetif tomándolas de López, Antonio y Altamura, son de dudoso valor, pues con frecuencia se confunde a Juan Gallo con su hermano Gregorio. Que se trata de dos hermanos, lo afirma con absoluta seguridad Antonio (2). Con respecto a Gregorio, el mayor de los dos, tenemos los siguientes datos que no ofrecen duda. Por de pronto, se deduce del libro de protocolos del Consejo de la Universidad, que Gregorio era, en 1551, catedrático de propiedad, y que como tal fué enviado por Carlos V, el 26 de enero, al Concilio de Trento, en compañía de Cano, y que para sustituirle fué nombrado el Licenciado Martín Vicente (3). Ahora que, como en ninguna de las relaciones del Concilio se lee el nombre de Gregorio entre los teólogos, hay que suponer que a última hora surgió algún obstáculo que impidió el desempeño de tal comisión.

En un documento impreso en 1561, con anterioridad a la publicación de los Estatutos de la Universidad, se enumeran todos los profesores que había cuando se promulgaron dichos Estatutos (26 de octu-

(1) V. t. 8, p. 433.
(2) *Bibliotheca Hispana Nova*, t. 1, p. 697.
(3) Caballero, l. c., p. 473.

bre). Entre ellos, e inmediatamente después del Rector, se nombra: «El muy magnífico y muy reverendo Maestro frai Gaspar de Torres, Provincial de la Orden de la Merced y Cathedrático de Artes, Vicescholastico por el illustre Señor Gregorio Gallo, Maestro en S. Theologia y Cathedratico de Biblia Jubilado, Maestrescuela de Salamanca», y después de varios otros: «Maestro Gaspar de Grajal, Cathedratico de substitucion de Biblia del Maestro Don Gregorio Gallo Jubilado.»— De esto se sigue: 1) que Gregorio no perteneció nunca a una Orden religiosa; 2) que por lo menos, en 1540 se hallaba en posesión de una cátedra de propiedad, la de Sagrada Escritura, sin duda; 3) su elevación a la dignidad de Maestrescuela prueba, lo mismo que el haber sido enviado a Trento, el gran predicamento de que gozaba. También Felipe II le tenía en gran estima, y con frecuencia solicitaba su consejo. En 1553 le pidió dictamen sobre la venta de bienes de la Iglesia (1); en 1556 sobre la guerra contra Paulo IV (2) (asuntos sobre los que fué consultado también Cano); recibió en 1553 el encargo de escoger un adecuado director espiritual para la infanta Juana (3). Fué una de las personalidades más influyentes en el proceso contra Carranza (4). Más tarde acompañó al Rey en sus viajes, y por fin fué nombrado Obispo de Orihuela en 1565, de cuya sede tomó posesión el 23 de marzo del mismo año. El 12 de mayo de 1577 fué trasladado a la silla de Segovia. Allí murió al año siguiente, el 26 de octubre (5).

Para no complicar más la confusión que hay en la historia de estos dos hermanos, vamos a dar ahora las noticias seguras que sobre Juan tenemos, pues él es de quien solamente nos vamos a ocupar. Nació en Burgos, y entró en la Orden de Santo Domingo, en el Convento de San Pablo de la capital castellana. Lo primero que sabemos de él es que sucedió a Diego de Chaves en la cátedra de propiedad (6) de Santiago el 22 de marzo de 1559. En los primeros meses de 1561 le envió Felipe II al Concilio de Trento. La reapertura, que se había fijado para la Pascua de este año, no se verificó hasta el 15 de enero

---

(1) Caballero, l. c., pp. 89 ss., 478 ss.
(2) Caballero, l. c., p. 508.
(3) Caballero, l. c., pp. 482, 483.
(4) Caballero, l. c., p. 624.
(5) Gams, B., *Series episcoporum ecclesiae catholicae*, Ratisbonnae, 1878, pp. 55, 71.
(6) López, l. c., 4 p., l. 2, c. 2, t. 2, p. 330.

de 1562. El 7 de marzo predicó un sermón sobre Santo Tomás de Aquino, del que se hicieron varias reimpresiones en diversas partes. Las actas de Massarelli no le citan más que en una discusión. El 17 de marzo aparece esta nota: «Joannes Gallo votum suum (sobre la virginidad y el celibato) in scripto dedit» (1). Por entonces, los teólogos discutían los decretos sobre el sacramento del matrimonio, que fueron publicados en la sesión 24 (11 de noviembre de 1563).

Además, López (2), y, tomándolo de él, Quetif (3), le mencionan como propietario de la cátedra de Sagrada Escritura en Salamanca. ¿Será que se hayan confundido con su hermano? Lo cierto es que a esta cátedra no podía haber ido antes de 1565, pues entonces fué cuando quedó vacante, por haber sido elevado al episcopado su hermano Gregorio. Como quiera que ello sea, se equivoca seguramente Quetif cuando supone que estaba en posesión de dicha cátedra al ser enviado a Trento (enero de 1562); donde se hallaba era en Santiago, como dijimos más arriba. Más crédito merece lo que dice Fernández (4); entre los catedráticos de Compostela nombra a Gallo con estas palabras: «Jo. Gallo, Burgensis deinde Cathedraticus S. Scripturae Salmantinus», y en cambio le menciona entre los catedráticos de Compostela de este modo: «Jo. Gallo, Conventus Burgensis, eam (cathedram S. Scripturae) *in substitutione* moderatus est.» Es lástima que no dé la fecha. Por último, sabemos también que en el año 1571 se hallaba en Roma como definidor en el Capítulo de la Orden (5). Su muerte, según Marieta (6) y Antonio (7), que lo toma de aquél, ocurrió en 1577.

De entre las obras que dejó escritas, menciona Antonio un comentario al 4.° Libro de las Sentencias (8). Algunos fragmentos de

---

(1) *Acta genuina*, l. c., t. 2, p. 266.

(2) López, l. c., 3 p., l. 1, c. 40, t. 3, p. 166.

(3) Quetif, l. c., t. 2, p. 246.

(4) Fernández, Alph., O. P., *Concertatio praedicatoria pro ecclesia catholica*, Salmanticae, 1618, pp. 495, 493.

(5) Quetif, l. c.

(6) Marieta, l. c., 2 p.

(7) Antonio, l. c., t. 1, p. 697. «Obiit Salmanticae, anno 1577.»

(8) Antonio, l. c.: «In schedis reliquit lecturam super quartum librum Sententiarum aliaque.»

éste se nos han conservado. Así encontramos en el *Cod. Ottob.*, número 714, hacia el final del tomo, después de unos escritos de Soto y de Medina, lo siguiente: «Primus albeolus. Gallo sequendo materiam 4^i supra positi pro Magistro Soto.» Siguen otros dos fascículos con el mismo título: «Secundus albeolus. Gallo, de resurrectione, q. 65 [69], in additionibus». En el tercero se lee: «Tertius albeolus. Gallo. Interrupi tamen aliquos dies, quibus non scripsi.»

El *Cod. Ottob.*, n. 1004 (en 4.° menor, en parte poco legible, 332 ff.) (1) fué intitulado por el bibliotecario de la *Altaempsiana* como «Rescripta Magistri Galli in 2^m S. Thomae». Pero en el f. 1 a, se lee en la parte superior: «Mantius» (si bien abajo y borrado: «Medina») I^a 2^ae p., q. 19, a. 7. El comentario llega hasta la q. 21, a. 4, donde en el f. 27 b, hay la siguiente nota: «In sequentibus quaestionibus usque ad q. 49 agit S. Thomas de passionibus animi, quae sunt velut principia intrinseca et naturalia actuum humanorum..... Hunc vero tractatum Doctores Scholastici non solent commentariis illustrare», por un lado, porque la materia es clara y sencilla; por otro, a causa de no existir controversia sobre él: «Ideo relinquamus hanc disputationem, ut quaestionibus gravioribus demus locum et incipiamus de habitibus.» Aquí viene, en los ff. 27 b hasta 51 exclusive, este tratado, desde la q. 49, a. 1, hasta la q. 51, a. 2, donde queda cortado. En el f. 51 a, se lee la q. 22, de passionibus animae a Magistro Gallo: «De hac materia reliqui Doctores 3, dist. 15, sed parum nimium dicunt; sed D. Thomas in hoc tractatu et ingenii cum et eruditionis copia maxime ostendit, per 28 integras quaestiones dissentire hac materia. Sed nostra disputatio duas tantum partes continebit 1) de passionibus secundum esse reale; 2) secundum esse morale.» Pero el tratado no llega más que hasta el f. 61. Más importante es el último fragmento. Empieza en el f. 61 a: «I^a 2^ae p., q. 71, a. 1. Haec disputatio de principiis non habet locum apud Magistrum Sententiarum. Magister disserit de principiis prout occasio se offert. In 2° dist. 21 de peccato parentum. Dist. 24 interserit tractatum de gratia et libero arbitrio. In dist. 30 disserit de peccato

(1) Estos códices suelen ser ahora de más difícil lectura, por haberse encolado tiempo ha sobre los folios hojas de papel delgado; aunque no tanto que no priven la lectura, especialmente por haberse ennegrecido y tomado un color amarillo con el tiempo. Es difícil arrancar tales hojas y peligroso, pues la letra se ha pegado a ellas en gran parte y al intentar despegarlos se llevan consigo la escritura.

originis. In dist. 34 de peccato actuali. Dist. 35 disserit: quid sit peccatum. D. Thomas in hoc tractatu est certe admirabilis sive eruditionem sive ordinem spectemus. Distribuit hunc tractatum in 5 partes.» Sigue el amplio comentario en los ff. 61 a 332, desde la q. 71 hasta la q. 114, a. 8.

También en el *Cod. Ottob.*, n. 999, que hemos mencionado entre los escritos de Medina, hallamos en el f. 32 a: «Secunda secundae ex fratre Joanne Gallo magistro sapientissimo an. Domini 1572.» Después de una introducción, empieza la explicación en la q. 1 y llega hasta la q. 9, inclusive, en el f. 182 b. Después viene «De simonia». Al final, f. 230 a, comienzan las cuestiones quodlibéticas, de que hablaremos luego. En el f. 91 encontramos también el nombre de «Gallo» en el margen interno.

Finalmente, es posible que el *Cod. Ottob.*, n. 1058 contenga una explicación de Gallo sobre la 1ª p., q. 75, hasta la q. 78, a. 4 inclusive, después de un fragmento de Mancio y Salazar; por lo menos aparece su nombre en la parte superior del margen externo en la q. 76, a. 2.

14) Juan Vicente

Nació el año 1544 en Astorga y entró en 1559 en Salamanca en la Orden de Santo Domingo, donde profesó al año siguiente, el 13 de abril (1). Sus estudios teológicos los hizo en parte en San Esteban, con Mancio como maestro seguramente (1564-76), y en parte en el colegio de San Gregorio de Valladolid. Debió de empezar a enseñar en el mismo San Gregorio, inmediatamente de terminar sus estudios, pues López le llama «Regente del Collegio» (2).

Cuando el 19 de febrero de 1581 pasó Báñez de la cátedra de Durando a la de Prima, ganó Vicente la cátedra vacante, según parece (3),

---

(1) Quetif, l. c., t. 2, p. 315.

(2) López, l. c., 3 p., l. 1, c. 89, t. 3, p. 413.

(3) López, l. c., 4 p., l. 3, c. 3, t. 4, p. 551, dice aquí que a Medina sucedió Báñez, «el qual (Báñez) este año (1580) tenía la cátedra de Durando, en la qual sucedió el M. fr. Juan Vincente», pero la nota del *Cod. Ottob.*, n. 1017, no concuerda con esta inmediata sucesión de Báñez. Se refiere con claridad al año 1582. Cf. más adelante. Además, la fecha de 4 de agosto no es fácil de compaginar con el 19 de febrero, en

el 4 de agosto de 1581 con una mayoría de 80 votos. En 1584 cumplió Guevara el vigésimo año de magisterio en la cátedra de Vísperas. Como debía ser jubilado hubo de ocupar su cátedra con un sustituto. También ganó Vicente esta cátedra, y a lo que parece, según Quetif, en lucha con Alfonso Curiel. Antonio y Quetif (1) dicen de él que era el catedrático de propiedad, en lo que se equivocan (2), pues esta cátedra, por el privilegio de la jubilación, la conservó Guevara hasta su muerte (1600).

Desempeñó este cargo con general aprobación hasta el año 1591, en que fué llamado por el General de su Orden a Roma como Procurador general. Parece que, a pesar de lo mucho que este oficio le ocupaba, halló manera de dar lecciones en la Sapienza, las que, según Que-

---

que dejó Báñez la cátedra de Durando. Por otra parte, hay un pasaje de las *Acta Capituli Generalis Romae celebrati* (Romae apud Bladum, en 4.°), que demuestra que este 4 de agosto no pudo ser más que el de 1582 lo más tarde; dice así en el f. 8: «In Provincia Hispaniae approbamus praesentaturam pro legendis sententiis usque ad Magisterium exclusive..... fr. Joannis Vincentii, Cathedram in Schola Salmantina regentis.» También QUETIF (l. c., t. 2, p. 315) dice: «Cathedram Durandi *tribus circiter* annis moderatus est»; pero estos tres años deben de caer inmediatamente antes de 1584. De los documentos recientemente publicados por el P. Beltrán de Heredia, de que hablaremos luego, resulta claro que Báñez se opuso dos veces a la cátedra de Durando. La primera, que el P. Beltrán llama *simulacro de oposición*, fué en agosto de 1576, al quedar vacante la cátedra, por haber obtenido el P. Bartolomé de Medina, que la regentaba desde 1573, la cátedra de Prima. Fueron sus contrincantes el benedictino P. García del Castillo y el dominico P. Juan de Orellana. Báñez se presentó por si era recusado el P. Orellana. El que fué recusado fué él; así que la contienda se entabló entre Orellana y García del Castillo. El 1.° de septiembre se dió por terminado el proceso, y hecho el escrutinio de votos resultó el P. Castillo con 213 votos personales y el P. Orellana con 192. Siete meses solamente regentó el P. Castillo la cátedra de Durando, por haber muerto a principios de abril de aquel año 1577. Anunciada la vacante de la cátedra el 15 de aquel mes, se presentaron a oposición el P. Pedro de Uceda, agustino, y el P. Báñez. Superados los enredos y trampantojos que por una y otra parte no solían faltar en estos lances, se procedió a regular los votos: Báñez obtuvo 280 votos personales y Uceda 210. Obtenida la cátedra, Báñez hizo el juramento en 1.° de mayo (1577) y el 3 de junio fué visitada su cátedra por el Rector y el Maestro Rodríguez. Cfr. *La Ciencia Tomista*, t. 25, 1922.

(1) ANTONIO, l. c., t. 1, p. 796; y QUETIF, l. c., t. 2, p. 315.

(2) LÓPEZ, l. c., 3 p., l. 1, c. 89, t. 3, p. 413 y 3 p., l. 1, c. 42, § 2, t. 3, p. 177, le llama expresamente: «Cathedratico de Durando y *sustituto* de Vísperas en Salamanca.» Lo mismo hace FERNÁNDEZ (l. c., p. 492). Esto prueba también el epitafio de Guevara, que más adelante transcribiremos.

tif (1), están contenidas en su libro: *De habituali Christi Salvatoris nostri sanctificante gratia* (Romae, 1591, 4.°, Neapoli, 1625, infolio). Más tarde el General le dejó en Roma como Vicario suyo durante el viaje de visita que tuvo que realizar. En 1592 le encontramos de Definidor por la provincia de España en el Capítulo general de Venecia. En 1595 le eligió Felipe II para confesor del Archiduque y Cardenal Alberto de Austria, Gobernador de los Países Bajos. Pero antes de llegar a su destino le sobrevino la muerte el 18 de octubre 1595, a los cincuenta y un años de edad (2).

De su legado literario menciona Quetif, además de la obra citada más arriba, un escrito *de origine gratiae tractatus*, con esta observación: «Qui typis nondum prodierat anno 1672» (3). Hay una tercera obra que sólo la cita López, *De scientia Christi* (4). Por tanto, las lecciones de Vicente que han aparecido en la *Ottoboniana*, eran completamente desconocidas.

En el *Cod. Ottob.*, n. 1017 se lee, después de un escrito de Báñez, f. 212 a: «Scholia per quam Rev. P. fr. Joannis Vincentis, Presentadi super 40^{am} q. 1^{ae} p. D. Thomae in lectione Durandi, hora 3^{a} diei, quam obtinuit die 4^{a} Aug. hora 7^{a} cum 80 suffragiis supra competitorem. Suffragia omnia fuerant 344, ex nostris 56, ex Augustinianis 20.» — El comentario comienza con la q. 40, a. 1. En el a. 4 de esta cuestión dice: «Die 30 (aug.) lectio 193.» Termina el 7 de septiembre con la lección 200, sobre la q. 43, con estas palabras: «Atque hactenus de hac tota materia SSmae. Trinitatis; finis lectionum; die 7 septembris 1582. Sal-

---

(1) Quetif (l. c., t. 2, p. 315). Según Fontana *(Sacrum theatrum Dominicanum*, Romae, 1666, p. 468), enseñó en la Sapienza; según Fernández (l. c., p. 492) y Antonio, en la Minerva.

(2) La inscripción que hay en la losa de su sepulcro, ante el altar mayor de la Minerva, expone su última voluntad, edad y día de la muerte.

(3) Antonio, l. c., p. 611, dice acerca de este escrito: «Promiserat per illud tempus Salmanticae edendum grandiorem librum: *de origine et potestate gratiae*, qui nec a morte auctoris prodiit.» Antonio publicó la primera edición de su *Bibl. hisp.* en 1672, y murió en 1684. Es cosa sabida que no fué sino mucho después de su muerte cuando apareció la segunda edición *recognita, emendata, aucta ab ipso auctore.* En Madrid, por Joaquín Ibarra, 1783-88.

(4) López, l. c., 3 p., l. 1, c. 89, t. 3, p. 417: «Escrivió sobre la 3 p. de S. Tomás hasta la q. 16, y llamó su libro: de scientia Christi.» En cambio, pocas páginas antes había dicho (l. c., p. 413): «Escrivió de gratia Christi eminentissimamente.»

manticae.» Después de un folio en blanco, dice: «1 p., q. 44. De 1ª causa omnium entium et creaturarum a Deo, a doctissimo Mag. fr. Joanne de Vicente, anno 1582.» Este fragmento comprende desde la q. 44, a. 1, hasta el a. 5, *utrum creare sit solius Dei*, cuestión que vuelve a ser examinada con más detenimiento. Termina así: «Et sic sit satis de hac quaestione. Finis.» Y sin embargo, el comentario, después de otro folio en blanco, sigue desde el a. 6 (de la q. 44) hasta la q. 49, a. 3. Es notable que las fechas de las lecciones sean precisamente domingos y días de fiesta desde el domingo 3° p. oct. Epiph. hasta el Martes Santo. Sigue a esto, f. 294 a: «Báñez de angelis.»

También el *Cod Ottob.*, n. 1048 b, después de unos comentarios de Báñez y de Guzmán, contiene en el f. 309: «Commentaria in 2am 2ae D. Thomae per quam Rev. P. Presentadi Fr. Joannis Vincentis Cathedratici Durandini anno 1582 in quo anno fuerunt decem dies a die S. Lucae (18 octob.) propter dempta minuta diebus bisestilibus a Gregorio XIII in xi anno sui Pontificatus (1); et hic mihi est 3us annus Salmanticae theologus.» La explicación comprende desde la q. 64 hasta la 78. La última fecha es «lectio 59ª 1 febr.» Es dudoso que los siguientes tratados, *de usuris*, *de cambiis*, *de montibus pietatis*, sean también de Vicente; en cuanto al último escrito no debe quedar duda, pues termina con estas palabras: «Laus deo, impositus est finis. 7 Id. febr. 1579», f. 528 b.

En el *Cod. Ottob.*, n. 288, sigue a un comentario de Medina sobre la misma parte de la Suma, otro fragmento de la explicación de Vicente que acabamos de mencionar. Dice en el f. 309 a: «Quaestio centesima 2ae 2ae S. Thomae exposita per Rev. admodum Rev. Mag. sapientissimum fr. Joannem Vincentem.» Al margen dice: «Febr. die 4°, lectio 1ª in die S. Agathae.» El comentario recorre en 71 lecciones hasta el final del a. 6 de esta q. 100, y termina en el f. 367 b, con estas palabras: «Et haec dicta sint de hac materia symoniae, ad laudem Dei et suae sacratissimae Matris, die inmediate sequente festum sanctissimi Corporis Christi 1583, ad quam consequta est materia de excommunicatione.»

---

(1) Esta nota, no muy inteligible, se refiere a la reforma del calendario verificada este año, por la cual dejaron de contarse los diez días que median entre el 4 y el 15 de octubre.

El *Cod Ottob.*, n. 1027, después de varios tratados de Peña, ofrece un escrito, que es el tercero, de nuestro autor: «Incipit materia de excommunicatione per 5 art. divisa et optime explicata per admodum Rev. P. fr. Joannem Vincentii magistrum in lectione Durandana. Incoepta fuit 13 die mensis junii 1583.» El tratado comienza recordando los autores que han expuesto esta materia. Es detallado y completo. Al final dice: «Finis, vale.» Siguen otros breves tratados anónimos; entre los cuales, f. 341: «Circa diplomatha, seu bullas cruciatae sequentia advertenda occurrunt. Ex mandato R^mi generalis Matritii, 1567.»

15) Domingo de Guzmán

Sobre este autor no hemos hallado más noticias que algunos datos biográficos en López (1). Según éste, procedía Domingo de la casa del Conde de Arcos; entró en el convento de Toledo en la Orden de Santo Domingo, y terminó sus estudios en la gran casa de estudios de Valladolid. En este mismo famoso colegio empezó a enseñar. Hacia el año 1564 (entre el verano de 1561 y la primavera de 1564) recibió la dignidad de Maestro, que le fué confirmada por el Capítulo general de Bolonia (20 de mayo de 1564) (2). Más tarde le hallamos ocupando la primera cátedra de Santiago de Compostela (3). De aquí pasó, por el año 1578, a Salamanca, en donde, según López, ganó la cátedra de Durando. Un códice de la *Ottoboniana* le cita en el año 1582-83 como «Cathedraticus Vespertinus sive Durandi.» Este dato es difícil de compaginar con otros absolutamente seguros. En efecto, por este tiempo regentaba Vicente, como hemos visto, la cátedra de Durando, mientras que la cátedra de Vísperas la ocupaba, sin ningún

---

(1) López, l. c., 3 p., l. 1, c. 89, t. 3, p. 413. Cf. l. c., c. 42, § 2, p. 175, donde se le presenta igualmente como Catedrático de Durando.

(2) López, l. c., 4 p., l. 2, c. 13, t. 4, p. 369.

(3) López, l. c., 3 p., l. 1, c. 89, t. 3, p. 413: «El P. M. fr. Domingo de Guzmán, de la casa de los Condes de Arcos, Colegial por Toledo, fué Regente del Colegio (de San Gregorio de Valladolid), Catedrático de Santiago de Galizia Prima y de Durando en Salamanca, fué doctissimo varón.» Fernández (l. c., pp. 495, 493) le menciona en Santiago después de Juan Gallo, en Salamanca entre los Catedráticos de Durando, después de Medina, 1575, y antes de Báñez, 1579, con esta añadidura: «circa 1578.»

género de duda, Guevara. Posible es que este famoso agustino, al igual que Vitoria (1544), haya necesitado, antes de su verdadera jubilación (1585), un suplente interino.

Los acontecimientos posteriores y el año de la muerte de Guzmán nos son desconocidos. Pero podemos pensar que, al no haber firmado la denuncia contra Molina en 1594 (1), es porque para entonces había fallecido.

El *Cod. Ottob.*, n. 1048 a, b, trae a continuación de un comentario de Báñez, correspondiente al curso 1580-81 sobre la 2^a 2^{ae} p. (qq. 1 hasta 62), otro de Guzmán. Leemos en el *Cod.* 1048, en el f. 159 a: «Commentaria in materiam de justitia et jure, per quam illustris Rev. P. Mag. fr. Dominici de Gusman, Catredatici (sic) Vespertini, sive Durandi, anno D. 1582 die 19 octobris, hora 2^a more hispanico vel more italico hora 18^a — et hic est secundus annus mei discipulatus in Theologia in celeberrimo Conventu S. Stephani de Salamanca. Numerus theologorum audientium sunt 52.» Este extenso comentario abarca en cerca de 200 lecciones — la última fecha notada es la del 27 de junio (en 1048 b, f. 265 b) — las cuestiones 57-63, a. 4. Después de ésta dice (folio 304 b): «Hactenus de hac materia.» Después de algunos fragmentos escritos con mala letra, sigue un comentario de Vicente a la misma parte de la Suma, qq. 64-78.

El comentario de Guzmán empieza así: «Durandus in 3, dist. 37, q. 2, 3 et 4, et in 4, dist. 46, q. 1, 2 et 3 nonnullas sententias de justitia disserit quasi aliunde agens, cum disputat de praeceptis decalogi et de justitia divina punitiva. Attamen D. Thomas notitiam et rationem justitiae mirabili quodam docendi compendio explicavit in 2^a 2^{ae} a q. 57 usque ad q. 122 inclusive.»

16) Alfonso de Luna (2)

De familia noble, nació hacia 1553 en Villalpando, en la diócesis de León; ingresó, a lo que parece muy joven, en el convento de San

---

(1) SERRY, *Hist. Congr. de aux.*, ed. 1709, col. 119.

(2) Atribuímos a Luna el manuscrito que se describe, fundándonos para ello en una conjetura que nos ofrece muy poca seguridad, pues el nombre definitivo no puede precisarse en el códice. Como quiera que sea, y dado el tiempo en que se escri-

Esteban de la Orden de Santo Domingo (1). Después de haber terminado en él sus estudios, teniendo como maestros probablemente a Mancio y a Medina, comenzó su magisterio en una de las escuelas privadas de la Orden y ascendió pronto a «Magister studentium». En este cargo dió las lecciones que abajo se mencionan.

Si hemos de creer a Fernández (2), fué promovido en 1589 a la cátedra de Escoto, que había en el convento de los franciscanos. Añade que de aquí pasó, en 1592, a la cátedra de Durando. Murió, así lo refiere Antonio, en 1597, cuando aún no había cumplido los cuarenta y cinco años, después de haber publicado en este mismo año algunas adiciones (3) al comentario de Medina sobre la tercera parte de la Suma.

Un tratado psicológico de Luna se ha conservado en el *Cod. Ottob.*, n. 1005 (en 4.° menor, legible, 277 ff.). El título es: «Ex cod. Altaemps. Tractatus super D. Thomam de anima.» En el f. 2: «1 p., q. 75, a. 1 de anima. Incipit tractatus de anima ex D. Thoma p. p. q. 75, a Mag. fr. Alphonso de (Luna, Lugnia o Lagnia) Magistro studentium.» El tratado, en 80 folios, abarca desde la q. 75 hasta la 79, a. 8. Siguen dos comentarios sobre el escrito aristotélico *de anima*. El primero, en los ff. 80 b, hasta 246: «Comment. in l. 3 de anima», alcanza hasta el l. 2, c. 7. En él se halla a menudo la explicación del Cardenal Toledo, así como el comentario de Fonseca a la metafísica. El segundo, en el folio

---

bió el manuscrito, apenas hay otro maestro en la provincia dominicana española a quien pudiera atribuírsele. — Esto se escribió y publicó un día ya lejano, en la edición alemana. Ahora, una lectura y un examen más atentos del códice han dado la seguridad de que en el título, no tan fácil de leer, está escrito: *A mag. Fr. Alfonso de la Guia*. Nada tiene, pues, que ver este manuscrito con Alfonso de Luna; ni en el códice hay cosa que dé a entender que su autor sea dominico.

(1) Así dice Antonio (l. c., t. 1, p. 33) y Quetif (l. c., t. 2, p. 320).

(2) Fernández, l. c., p. 493: «In cathedra Scoti: Alph. de Luna eam obtinuit anno 1589. Obiit 1596.» — «In Cathedra Durandi (después de Jo. Vincentius, anno 1581) Alph. de Luna, filius Conventus Salmantini anno Dni. 1592.» — Algunos años antes de él (1613) le había contado López (l. c., 3 p., l. 1, c. 42, t. 3, p. 177) entre los célebres maestros salmantinos: «Fray Alonso de Luna, catedrático de Escoto y de Durando.»

(3) *Observationes novae et additiones ad 3am p. S. Thomae et ejusdem expositionem fr. Bartholomaei de Medina, O. Pr.*, Salmanticae, 1597, como epílogo al citado comentario de Medina.

236 b, lleva el epígrafe: «Tractatus, in quo disputantur ea, quae Aristoteles docuit l. 3° de anima, quae pertinent ad potentiam intellectivam et ejus proprietates.» Al final se lee: «Ad laudem et honorem omnipotentis Dei O. M. 27 decemb. 1582.»

17) Domingo Báñez (1)

Nació en Castilla, ciertamente en Medina del Campo, el 28 de febrero de 1528 (2). Ingresó en la Universidad de Salamanca, terminados sus estudios humanísticos y retóricos, a los quince años (1543).

---

(1) V. el interesante artículo del P. V. Beltrán de Heredia, *Actuación del maestro Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca*, en *La Ciencia Tomista*, t. 25, 1922, pp. 64 y 208. En él, además de unas *Notas biográficas y Cronología*, hay la relación de la oposición de Báñez a la cátedra de Durando, y la verdaderamente dramática oposición a la cátedra de Prima, en contraste con el P. Juan de Guevara, Agustino; todo con documentos inéditos. Véase también: *Vindicando la memoria del Maestro fray Domingo Báñez*, del mismo P. Beltrán de Heredia, en *La Ciencia Tomista*, t. 40, 1929, p. 312. En la misma Revista han aparecido otros meritorios artículos sobre Báñez, especialmente desde 1928, para celebrar el cuarto centenario de su nacimiento. Entre ellos hay que notar especialmente: *Valor doctrinal de las lecturas del P. Báñez*, del mismo P. Beltrán de Heredia, t. 39, 1929, p. 60; en él se cita el *Cod. Ottob.*, n. 1054, y se da la *Cronología de las lecturas del P. Báñez*.

(2) Tomamos los siguientes datos de la breve autobiografía que Báñez intercaló en el prólogo de su comentario a la primera parte de la Suma. Vamos a copiar los pasajes más importantes. El prólogo lleva la fecha del 1 de marzo de 1584. «Sciat (Lector) me ante annos quadraginta, Deo duce, Salmanticam, puerum annorum quindecim latinis litteris instructum advenisse: statimque cursum liberalium artium sub optimis praeceptoribus complevisse.» — Después de hacer historia de su ingreso sigue así: «In quo quidem conventu professione facta, iterum pro more domus artium studium sub optimi praeceptoris disciplina condiscipulorumque magni ingenii consortio et exercitatione plenius sum assecutus. Inter hos erat *F. Bartholomaeus de Medina*.....» — «Jam deinceps in s. theologia egregios praeceptores in tota Christi Ecclesia celeberrimos nactum me fuisse in Domino gloriabor..... Fuit primus *Fr. Melchior Cano*..... Fuit alter non minus insignis *Fr. Didacus de Chaves*..... Qui, si nobiscum Salmanticae permansisset, haud dubium, quin jam in cathedra primaria ante annos multos jubilationis gratia gauderet. Fuit enim olim communi scholae claustrique Salmanticensis applausu atque consensu in ea cathedra primaria vice praefati magistri Cano ad Tridentinum Concilium proficiscentis substitutus. Verum statim ipse etiam ad idem concilium Catholici Regis Theologus (ya hemos visto que éste no era su título), simul cum praefato magistro, divina providentia aliquid melius disponente, ... non

Cuando poco después, por los años 1545 o 1546, tomó, con Bartolomé de Medina (1), el hábito de Santo Domingo en San Esteban, había terminado ya los consabidos cursos de filosofía, que entonces requerían de dos años y medio a tres. Después del año de noviciado y emitida su profesión religiosa, tuvo que volver a estudiar filosofía según el uso de la Orden, por lo menos durante un año (1546 o 1547). Los años siguientes, desde 1547 hasta 1552, los dedicó a la teología. Fueron sus maestros, desde 1548 hasta enero de 1551, Cano y Chaves, en 1551 (febrero a otoño), Cuevas; y finalmente en 1551-52, Sotomayor y Barrón.

En otoño de 1552 le encomendó Soto, Prior a la sazón de San Esteban, la enseñanza de la filosofía a los religiosos jóvenes de su Or-

---

sine magno discipulorum dolore profectus est..... Quamobrem nec immenor ero sapientissimi magistri *Fr. Petri de Sotomayor* Cordubensis, genere etiam illustris, sub cujus disciplina postremum cursus theologici annum sum versatus, cum primum ille, vespertinam cathedram obtinuit anno Domini 1551. Fuit vir iste Deo et hominibus dilectus et in erudiendis tyronibus mira dicendi facilitate perspicuitateque praeditus. Mitto nunc celeberrimi magistri *F. Dominici de Soto* mentionem facere. Quoniam etsi convictu et conversatione quotidiana publicisque disputationibus doctrinam ejus exceperim, tamem cum ille primariae cathedrae praefectus est, jam ego Philosophiae praeceptor eram. Peracto igitur hujus divinae sapientiae cursu in eodem conventu anno Domini 1552 artium praeceptor, Fr. Dominco de Soto magistro praeclarissimo jubente, institutus sum, et cursu finito, Magister studii ejusdem conventus sum creatus, Theologiamque coepi legere in scholis publicis pro absentibus aut infirmis magistris saepenumero substitutus; domi vero fratribus meis per annos plus quam quinque S. Thomae Theologicam summam quotidiana lectione scholasticis commentariis interpretabar. Quo factum fuit, ut praesentaturae laurea de Patrum mei ordinis consilio inter condiscipulos primus fuerim honoratus (1560). Theologiae itaque per annos non minus quam octo supra viginti praeceptor exstiti. Primum quidem Salmanticae, deinde collegio insigni universitatis Sancti Thomae Abulensis, tertio in clarissima Complutensium Academia, quarto in praeclarissimo Collegio S. Gregorii Vallisoletani, ubi, per annos quattuor et legentis et regentis officio fungens plurimos ingeniosissimos eruditissimosque discipulos habui. Sed tandem jam ante annos duodecim Salmanticam reversus, communi scholae suffragio, Durandi cathedram ac postea primariam s. Theologiae adeptus sum.» Esta digresión muestra, entre otras cosas, en cuánto estima Báñez el valimiento del confesor de Felipe II. Véanse nuevos documentos en Beltrán de Heredia, V., *Actuación del maestro Domingo Báñez en la Universidad de Salamanca*, en *Ciencia Tomista*, t. 25, 1922, pp. 64 y 78.

(1) Báñez, Dom., *Comment. in 2am 2ae* p., q. 1, a. 7, le llama: «Meus et in religione et in litteris condiscipulus.»

den. Fruto de esta enseñanza son, sin duda, el comentario al tratado aristotélico *de generatione et corruptione* (1), si bien no llegó a imprimirse hasta 1585; además, el tratado inédito, mencionado por Quetif: «In Dialecticam Aristotelis»; y, finalmente, las «Institutiones Minoris Dialecticae», o sea *Summulae*, publicadas en Colonia en 1618 (2). Después de dar cima al trienio escolar con sus discípulos, fué nombrado «Magister Studentium». Su incumbencia era dirigir a la juventud escolar en el estudio y vigilarla. La verdadera dirección del centro escolar estaba encomendada al «Regens studii» (3). Este mismo año (1555) ascendió a la enseñanza de la teología. Y así, durante los cinco años siguientes, explicó en las aulas del convento la Suma de Santo Tomás; al mismo tiempo suplía, en sus cátedras públicas de la Universidad, a otros profesores que por enfermedad u otras causas se veían imposibilitados temporalmente.

Como en este magisterio preparatorio puso de relieve sus extraordinarias dotes intelectuales, que sin cesar perfeccionaba y cuyo brillo constantemente crecía, se le consideró digno de regir una cátedra pública. Con este fin se le promovió, primero a Licenciado (Presentado) en 1560, dignidad en la que fué confirmado al año siguiente por el Capítulo de la Orden tenido en Aviñón (4). Poco después pasó a Avila, donde enseñó, probablemente con el cargo de «Magister studii», la teología. Por lo menos, en otoño de 1562 se hallaba ya en este cargo. Sabemos, en efecto, por la vida de Santa Teresa (5), que disipó, con la energía que le caracterizaba (6), la tormenta que se cernía

---

(1) Para esto le había preparado ya Diego de Astudillo, el maestro de Cano, cuyo comentario manuscrito cita a menudo Báñez, como lo hacen otros teólogos salmantinos.

(2) Quetif, l. c., t. 2, p. 353.

(3) Fontana, *Constitutiones Fratrum Ord. Praed.*, Romae, 1655, col. 576.

(4) López, l. c., 4 p., l. 2, c. 13, t. 4, p. 368. «Allí (en Aviñón, 1561) se confirmaron..... las presentaturas de Fr. Domingo Báñez.»

(5) *Acta Sanctorum Octobbri*, t. 7, p. 196 ss., 201, ed. París.

(6) *Acta SS.*, l. c., p. 198: «Unus dumtaxat praesentatus Ord. S. Dom., ...qui..... et quidem solus contra omnes (ut etiam ipsemet testatus est in processu canonizationis), partes S. Theresae suscepit eamque dein consiliis jugiter adjuvit, est celeberrimus theologus Bañez, qui aliquando munus visitatoris apostolici apud Carmelum Excalceatum obivit, P. Petro Hernandezio eum sibi vicarium substituente (20 Aug. 1569). Neque solum Abulae, sed secundum idem ejus testimonium, Sanctae quoque adstitit in fun-

sobre la Santa cuando fundó allí el convento reformado de San José. También en lo sucesivo fué uno de los muchos varones sabios y piadosos que la aconsejaron en las cosas de su espíritu.

Ejerció también la enseñanza durante alguno que otro año en las aulas de Alcalá, pero no conocemos en qué puestos. En el año 1567 o 1568 fué llamado a Valladolid como «Regens studii», donde un escogido número de alumnos, llenos de prometedoras esperanzas, le infundieron estímulos para un redoblado trabajo. Aquí permaneció hasta 1571 o 1572 en que volvió a San Esteban. En Valladolid ganó en 1579, si hemos de creer a Quetif (1), la cátedra de Durando. Cuando en 29 de diciembre de 1580 vacó la cátedra de Prima por enfermedad y muerte de Medina, se presentó a ella Báñez. Después de la acostumbrada lección de prueba, tuvo lugar la votación del sucesor el 18 de febrero de 1581. La ganó Báñez, con una mayoría de 14 *vota personalia* (2). El lunes siguiente, al hacer su entrada en la gran aula, fué coronado, conforme a la costumbre que entonces allí reinaba.

---

dationibus Methymnensi, Vallisoletana, Toletana et Salmanticensi. Insuper 6 annis, ait Sancta (t. 1, ep. 19, n. 13) illi se fuisse peccata confessam et cum illo sibi fuisse continua commercia epistolarum.» Pronunció un panegírico de la Santa y tenía proyecto de escribir su vida (l. c., pp. 380 y 736). — QUETIF (l. c.), habla de ocho años y limita equivocadamente a Avila este trato con la Santa.

(1) Este dato ha debido de ser tomado de FERNÁNDEZ *(Concertatio praedicatoria pro ecclesia catholica*, Salmanticae, 1618, p. 493), quien pone a Báñez entre los propietarios de esta cátedra: «Dom. Bañes, c. 1579.»

(2) Así se lee en una glosa marginal en el *Cod. Ottob.*, n. 1055, f. 122 b. Cf. más adelante. Cierto es que Quetif dice, ibid.: «Vocalium omnium calculo reportavit (cathedram)». En realidad, los votos fueron: a favor del P. Báñez, 212 votos personales; en favor del P. Guevara, 198 votos personales. Tuvo, por consiguiente, el P. Báñez 14 votos de mayoría. Así consta por la curiosa acta de votación publicada por el P. Beltrán de Heredia, l. c., p. 237. Los votantes fueron 69 dominicos y 42 agustinos, sin contar los otros. — En una digresión interesante y muy característica suya, cuenta BÁÑEZ *(Com. in 2am 2ae p. D. Thomae*, q. 1, a. 7): «Post tot viros celeberrimos..... mihi tandem, omnium minimo, contigit eamdem cathedram ascendisse anno Domini 1581, die 21 mensis februarii, cujus ultima die 53m aetatis meae annum complevi. Et quidem quamvis per 30 annos et amplius tam in Dialecticis quam in Philosophicis studiis, quam etiam in interpretatione doctrinae theologicae S. Thomae, partim in Collegio S. Thomae Abulensis, partim Compluti, partim in insigni collegio D. Gregorii Vallisolitani, partim in Conventu S. Stephani Salmanticensis et in cathedra Universitatis, quae Durandi dicitur, praeceptor extiterim: tamen dixi, nunc coepi.»

Regentó Báñez este puesto de honor hasta el otoño de 1599 (1), en que tuvo que abandonar la enseñanza, durante tantos años y con tanto cariño ejercida, a causa de la debilidad y enfermedades que un abrumador trabajo le había acarreado. Aun sin haber cumplido los veinte años de enseñanza en la cátedra de Prima, se le concedieron los derechos de jubilado, teniendo en cuenta, probablemente, los que había pasado en el desempeño de la cátedra de Durando. Le sustituyó Pedro de Herrera, su hermano de Orden, que se mostró muy apto para el cargo. Báñez murió en el tranquilo retiro del convento de San Andrés de Medina, el 21 de octubre de 1604, a los setenta y siete años no cumplidos de edad. El carácter de Báñez tenía mucha semejanza con el de Cano, y su porte y maneras formaban un fuerte contraste con los de su antecesor en el cargo. A duras penas soportaba que otros disintiesen de sus doctrinas y opiniones. Este carácter lo manifestó no sólo en sus ataques contra Molina, tan violentos y a la vez tan injustificados, según vino a demostrarlo el resultado de la controversia, sino también en las disputas con sus propios hermanos de religión, con Vitoria, Soto y Mancio (2). Sucedía a Báñez lo que a Cano, es decir, que, a pesar de toda su santidad, había quedado en él un resto del independiente carácter español, que reveló en estas contiendas literarias con tanto más vigor cuanto que, como es frecuente en semejantes caracteres, llegaba a tomar como cosas de Dios, de la Iglesia y de Santo Tomás, las que provenían exclusivamente de su peculiar modo de ser y entender. La diferencia entre el carácter de Báñez y el de Medina aparece claramente comparando los prólogos que pusieron a sus escritos.

Gran mérito de Báñez es el haber continuado con toda tenacidad los comentarios a la Suma, empezados por Medina y Soto. En los tomos que publicó debemos ver, no solamente el fruto de sus propios estudios, sino la síntesis depurada de las obras con que llenaron de

---

(1) López, l. c., 4 p., l. 4, c. 3, t. 4, p. 790, cuenta, entre otros Catedráticos de la Orden dominicana, en 1600: «El P. M. fr. Dom. Báñez, Catedrático de Prima de Salamanca y por sus indisposiciones aviendo leydo casi veinte años, leía por él el P. M. fr. Pedro de Herrera.» — Fernández, l. c., p. 491, dice: «(Báñez) per 24 annos ejus moderator exstitit, licet novissimis 5 annis, eodem rude donato fr. Petrus de Herrera, substitutus eam rexerit † 1604, 21 octobr. aetatis 77°.»

(2) Cf. especialmente *Comment. in 2am 2ae p. D. Thomae*, q. 24, a. 6.

gloria a San Esteban aquella larga serie de excelentes teólogos desde los tiempos de Vitoria. Bien es verdad que Báñez no lo manifiesta con la claridad con que lo hizo Medina, sino solamente un poco de pasada (1). Pero, diga lo que quiera, él tenía a la vista los materiales preparados por ellos, y los menciona con frecuencia. Así tenía que ser, dada la naturaleza de las cosas, y aun sin el testimonio de su contemporáneo Razzi (2) nos veríamos precisados a reconocerlo.

No obstante, procedió en esto Báñez con más originalidad que su predecesor, por lo menos en aquellos puntos que, bien sea por la contradicción que se le hacía, bien por otras causas, trató con más profundidad. Fácilmente se descubre cuáles sean, porque resalta en ellos con más viveza el carácter de Báñez y se manifiesta tal como es, sin reservas. Se distingue especialmente en las controversias que sostuvo con sus propios hermanos de religión y con Molina. En estos pasajes vemos aparecer por primera vez y destacarse con fuerza ese peculiar sello que desde Báñez caracteriza a la nueva Escuela dominicana. Son, pues, de gran importancia para la historia y para la recta comprensión de esa nueva tendencia que modificó las tradiciones de la Escuela salmantina, hasta entonces subsistentes.

Para sus trabajos eligió Báñez por de pronto aquellas partes de la Suma que no habían sido explicadas por Medina y Soto, para de esta manera ir formando un comentario completo de la Escuela salmantina. Así, pues, luego que en los años 1581 a 1584 (3) hubo vuelto a explicar la primera parte de la Suma, publicó el primer tomo sobre esta parte en Salamanca el mismo año 1584. Pero habiendo llegado a su

---

(1) *Scholastica commentaria in 1am p. D. Thomae*, Prólogo: «Caeterum si quid occurrerit, quod lectorem erudiat vel delectet, id primo quidem Christo Domino..... acceptum referat....., deinde optimis meis preaceptoribus magna ex parte adscribat. Sciat tamen me *proprios* labores, *proprias* meditationes, *proprio* (ut aiunt) marte elaboratas atque stylo *proprio* compositas in hoc libro tradere.»

(2) RAZZI, SERAF., *Istoria de gli uomini illustri del S. Ordine de gli Predicatori*, Lucca, 1596, p. 305, dice en la biografía de Báñez, hablando de los comentarios de éste y de Medina: «Dove altresi è da notare, come i predetti Commentarii Spagnuoli, si dicono essere letture teologali de i primi padri di quelle provincie, raccolte e poste insieme e fattine i prefati commenti da i sopranominati padri d'ingegno.»

(3) *Comment. in 1am p.*, t. 1, Praef.: «Commentaria in 1am p. D. Thomae, quae hisce proximis annis Salmanticae dictaveram in theologorum utilitatem quibusdam additionibus appositis prelo comittere statui.»

conocimiento que el agustino Pedro de Aragón (1) preparaba para la imprenta un comentario a la 2ª 2ae p., en el cual temía Béñez que se sirviese de materiales pertenecientes a sus predecesores en el cargo, empezó también al mismo tiempo la publicación de esta parte de la Suma. Por eso aparecieron simultáneamente en 1584, en Salamanca, dos extensos comentarios a la primera parte de la 2ª 2ae (*de fide, spe, charitate*) de los cuales uno contenía los trabajos del dominico de San Esteban y el otro los del agustino de San Agustín. En 1588 siguió el segundo tomo sobre la I p. de la Suma, en el que había empleado todo el tiempo que le dejaban libre las lecciones públicas (2). Dos años después, 1590 (3), estaba listo el tomo *de jure et justitia*, como lo dice el mismo autor en el prólogo. Pero no apareció hasta 1594. Es notablemente más pequeño que los demás comentarios. Aragón, en cambio, había publicado ya, en 1590, un abultado volumen sobre la misma materia. Por tanto, a él debe de ir dirigida, y también a Soto, esta observación del prólogo de Báñez: «Scio non defuisse interim theologos non infimi nominis qui diligentia freti, sua vel aliena cogitata de eodem argumento fidenter evulgaverint.»

En ese mismo prólogo prometía Báñez publicar un tercer tomo sobre la 2ª 2ae (*de religione, fortitudine, temperantia*). Pero no le fué dado cumplir su promesa. Los materiales que para ello acumuló pasaron, según parece, a Rafael de la Torre, durante tantos años Prior de San Esteban, quien en 1611 y 1612 imprimió dos tomos sobre esta materia (4).

De los comentarios inéditos de nuestro autor, conocía Antonio dos, de un catálogo de la *Altaempsiana*, uno de los cuales se refería a la tercera parte de la Suma, y el otro a los *Additamenta* (5). Pero en realidad dicha biblioteca contenía más.

---

(1) *Comment. in 2am 2ae p. D. Thomae*, Praef.: «Quoniam nec defuit quidam alter, qui me ad hoc statim implendum sua festinatione ad similia commentaria vulgo proferenda impulit et quodammodo irritavit.»

(2) *Scholasticorum Commentariorum tom. secundus complectens reliquarum qq. 1ae p. Summae Angelici Doctoris interpretationem*. Praef.

(3) *Decisiones de justitia et jure*, Praef.: «Jam vero opportunitatem nactus decisiones de justitia et jure ante annos quatuor a me compositas..... proferendas decrevi.»

(4) *De partibus potentialibus justitiae in 2m 2ae D. Thomae*, t. 1, *de religione ejusque actibus*, Salmanticae, 1611; t. 2, *de vitiis religioni oppositis*, Salmanticae, 1612.

(5) *Bibliotheca hispana*, t. 1, p. 327: «Commentaria in 3am p., item et in 4am

En el *Cod. Ottob.*, n. 1054 (en 4.° menor, difícil de leer, 360 ff: «Ex cod. Altaemps»), leemos en el f. 2: «Tertiae p. D. Thomae, commentaria per Rev. P. fr. Dominicum Vañes, S. Theol. Professorem O. Pr. in conventu D. Stephani Salmanticensis diligentissime adnotata anno 1571.» En el f. 3 se expone en el prólogo el plan de toda la Suma, después de lo cual comienza la explicación, que comprende las primeras 62 cuestiones. Sigue un comentario de Medina sobre la 3ª p. del año 1577.

El *Cod. Ottob.*, n. 1055, contiene, como ya dijimos, primeramente las lecciones sobre la 2ª 2ae que explicó Medina el año 1580, en los meses que precedieron a su muerte (del 19 de octubre al 24 de diciembre ?). A esto sigue, en el f. 122 a, parte superior: «SS. Trinitas, Jesus, Maria, B. P. N. Dominicus, Angelicusque Doctor.» — «Espositio in 1am p. D. Thomae sapientissimi Mag. Dominici Vagnes, primarii Cathedratici Salamantini, succedentis sapientissimo Mag. Medinae, qui a nobis discessit die 29ª decembris 1580. Vacavit autem cathedra usque ad diem 18 febr. 1581. Praedicta autem (die) adeptus est cathedram Mag. Vagnes die Sabbati, hora 7ª noctis; accepit autem professionem coronatus ingrediens Scholam, die Lunae, hora 10 mane. Ego adfui ac vidi caeremonias has.» En el margen hay una nota que habla de la proporción de votos en la elección del 18 de febrero. Pero no me fué posible descifrar con seguridad más que las siguientes palabras: «..... et adeptus est cum excessu 14 votorum personalium». Con el epígrafe: «Lectio 1ª, die 21a, q. 3, a. 1», principia la explicación, que es muy detenida, y que por lo menos en 124 lecciones llega a la q. 14, a. 16 (f. 246 b) a fines de agosto (en el f. 236 b está escrita la fecha 26 de agosto). Ultimamente, en el f. 246 b, con la nota marginal: «Die 14 januarii 1582 die Dominica», y el título: «Q. 15, *de Ideis*», encontramos también una explicación sobre las qq. 15 hasta 18 inclusive de la misma parte de la Suma. Este fragmento es, sin duda, un complemento de las lecciones contenidas en el siguiente manuscrito.

Cod. Ottob., n. 1017 (en 4.° menor, legible, recién foliado, «Ex cod. Altaemps»). En el f. 2 a, dice: «Incipit 2us annus mei discipulatus in theologia a sapientissimo P. Mag. fr. Dominico Vagnes super 1am p. D.

(quod intelligo additiones ad 3m p.) extare in Bibliotheca Altempsiana, Romae, fidem facit ejus Catalogus.»

Thomae, die 19 octobris hora 7ª cum dimidio more hispanico, anno Domini 1581, Salmanticae in celeberrima et illustri domo S. Stephani et sumus audientes 52 theologi.» Este hermoso y profundo comentario empieza con la q. 19ª, *de voluntate Dei*, y llega hasta la q. 39, a. 5, en 191 lecciones, de las cuales la última está fechada el 29 de agosto; viene (f. 212) el fragmento de Vicente, ya citado, en el cual continúa éste las lecciones explicadas por Báñez hasta el 7 de septiembre. Así aparece por el epígrafe: «q. 40», en unión con la glosa que se lee en el a. 4, f. 221 b: «die 30 (aug.) lectio 193» (1). El final del tomo, después de estas lecciones de Vicente, que terminan el 7 de septiembre, le compone el tratado sobre los ángeles, que debió de explicar Báñez en el siguiente curso académico, 1582-83, f. 294 a: «Commentaria in Iam p. D. Thomae sapientissimi Patris Magistri fratris Dominici Vagnes, catredatici (sic) primarii, in quo anno audientes sumus 50.» La explicación comienza en la q. 50, en octubre seguramente, y llega hasta la q. 59 después del 15 de junio, en más de 159 lecciones. En esta cuestión no aparece más que esta nota: «Videre poteris litteram; ita dixit Mag. fr. Dom. Vagnes», con lo cual termina el códice.

Por último, en el catálogo actual de los manuscritos de la Universidad de Salamanca encontramos anotado otro comentario, que debe de proceder de los últimos años del magisterio del famoso teólogo. Contiene el tratado *de vitiis et peccatis* (Iª IIae, qq. 71-90) y tiene la fecha 1598 (2).

---

(1) Las qq. 40-50, que Báñez había pasado por alto, las completó Vicente desde el 30 de agosto hasta el 7 de septiembre de 1582 y desde octubre de 1582 hasta el Martes Santo de 1583, en las lecciones de los domingos y fiestas.

(2) *Catálogo de los libros manuscritos, que se conservan en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, 1855, p. 16: «Báñez, Dom., *De vitiis et peccatis;* un tomo en 4.º, sin foliar, año 1598.»

18) Juan de Guevara [1]

Tomás de Herrera, en su bien documentada *Historia del Convento de San Agustín de Salamanca* (2), nos dice que Juan de Guevara nació en Toledo hacia 1504. El año 1535 ingresó en el convento de agustinos de su ciudad natal. Poco después de haber terminado sus estudios filosóficos y teológicos le encontramos, en 1551, de lector en el convento de Soria. Este mismo año tomó parte en el Capítulo general de Bolonia en calidad de Discreto de la provincia de Castilla. También en los sucesivos, junto a la enseñanza, desempeñó Juan los puestos más altos de su Orden en España (3).

Su primer paso, desde la oscuridad de la enseñanza privada de la Orden a la pública actividad, le dió al ganar la cátedra de Durando en la Universidad de Salamanca, famosa entonces en el mundo entero. Este hecho, que se le pasó por alto a Herrera, está consignado en el libro de los estatutos de dicha Universidad (4). Debió de suceder lo más tarde en la primera mitad de 1560, ya que tenemos lecciones explicadas por él durante el curso 1559-60 en la cátedra de Durando. En este puesto permanecería, por lo menos, los acostumbrados cuatro años. Apenas transcurridos éstos, por muerte de Juan de la Peña

---

(1) V. en la obra monumental del P. Santiago Vela, O. S. A., *Ensayo de una Biblioteca iberoàmericana de la Orden de San Agustín*, t. 3, lo que al P. Juan de Guevara se refiere. La misma obra podrá consultarse con fruto para los demás teólogos agustinos.

(2) Herrera, Tomás de, *Historia del Convento de San Agustín de Salamanca*, Madrid, 1652, p. 405 (cf. pp. 196, 200); ni Offinger *(Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii, 1768), ni Antonio *(Bibliotheca Hispana)* han utilizado estos datos. Cf. Vidal, Manuel, *Historia de los Agustinos de Salamanca*, Salamanca, 1751-58, 2 vols. infolio.

(3) Según Herrera (l. c., p. 405) era en 1573 Prior del convento de San Agustín en Salamanca; en 1557 y en 1566 Definidor de su provincia, Visitador General de la provincia de España y Presidente nombrado para el Capítulo del año 1582.

(4) En la asamblea del 26 de octubre de 1561, a la que se presentaron los nuevos estatutos, estaba presente, entre otros, el «Maestro fray Juan de Guevara, Cathedratico de Durando». Cf. los «*Estatutos hechos por la muy insigne Univ. de Salamanca, año 1561*, Salamanca, 1574», p. 4. Este dato se ve confirmado en los dos manuscritos de que hablaremos luego.

(1565), quedó vacante la cátedra de Vísperas. Para obtenerla concurrió Guevara y ganó la votación. No tuvo la misma suerte en 1576, cuando pretendió la cátedra de Prima. Pero sólo el hecho de haberse arriesgado a luchar con Bartolomé de Medina es indicio del éxito con que ejercía la enseñanza. Siguió, pues, en su cátedra de Vísperas los treinta y seis años que después vivió, hasta el 22 de agosto de 1600, fecha de su muerte (1). De los sustitutos suyos hemos mencionado ya a Domingo de Guzmán y a Juan Vicente.

Dos datos teníamos solamente que diesen luz sobre el legado literario de este célebre maestro: una noticia de Herrera, quien nos dice (2) que Juan explicaba en sus lecciones las Sentencias de Lombardo, y que estas explicaciones habían sido aprovechadas por Pedro de Aragón en los dos comentarios que publicó (3), y el mismo Aragón, que con toda franqueza manifiesta en el prólogo que el tomo que saca a luz no es más que una compilación de los escritos de los teólogos que le han precedido en la cátedra, tanto de su propia Orden, como de otras (4) (por ejemplo, Juan de Guevara, Luis de León y Pedro de

---

(1) Dice así su epitafio, que Herrera ha conservado (l. c., p. 405): «Hic felix quiescit Mag. fr. Joannes de Guevara, Augustinianus; qui ex XCVI annis, quos vixit, Deo O. M. LXXIV Priorem Provincialem, Vicarium Generalem agens dicavit. Cathedrae Vespertinae Salmanticae XXXVI praefuit. Excessit anno MDC, die XXII Augusti.»

(2) L. c., p. 465.

(3) *Commentaria in 2am 2ae D. Thomae, de fide, spe et charitate*, Salmanticae, 1584, 1 vol. infolio; y *Commentaria de justitia et jure*, Salmanticae, 1594, 1 vol. infolio.

(4) Aragón, Petrus de, *Commentaria in 2am 2ae p. D. Thomae, de fide, spe et charitate*, Salmanticae, 1584. Prólogo. «Videbam enim primum nostrorum Salmanticensium Magistrorum praelectiones in doctrinam sanctam mirabiles universo orbi inenarrabili desiderio exoptatas nemini non majoris esse gloriae quam suis et, quod universorum judicio magis est miserabile, extraneo et honori et nomini deservientes, ipsos jam patrios lares non agnoscere. Quid igitur culpae fuerit, vel quid potius non meriti, si ea quae Augustiniano labore sunt elucubrata Augustiniano simul titulo publicantur..... Cum igitur horum virorum scripta saepe numero evolvissem vidissemque eorum lucubrationibus deesse ea, quae *Guevara* et noster etiam *Legionensis* elaboraverunt, et juvari me multum vidissem studiis miram diligentiam et eruditionem redolentibus gravissimi et elocuentissimi M. *fr. Petri Uzeda*, Salmanticensis etiam publici professoris (ut alios Augustinianae familiae taceam), *visum mihi est, ex his omnibus et aliis aliarum religionum scriptis volumen hoc veluti scriptorum farraginem concinnare* et concinnatum emittere. Puto autem rem gratissimam studentibus Theologiae facturum me et non ingratam magistris meis Guevarae et Legionensi, dum eorum aurea scripta praelo man-

Uceda). Estas publicaciones de Aragón, según hemos dicho más arriba, fueron las que estimularon a Báñez para dar a luz, en el mismo año y sobre la misma parte de la Suma, los trabajos suyos y los de sus predecesores.

Los cinco manuscritos que se conservan en la *Ottoboniana* son suficientes para que podamos hacernos perfecto cargo, por los fragmentos de las lecciones de Guevara que en ellos se contienen, de la labor que éste realizó y de la parte que le cabe en los comentarios publicados por Aragón. Algunos de ellos tienen un interés especial: son las únicas muestras que nos quedan de las lecciones que solían explicarse en la cátedra de Durando.

Uno de éstos contiene el *Cod. Ottob.*, n. 1044 (en 4.° menor, legible, 356 ff.), cuyo primer folio dice: «Ex cod. Altaemps. — Super librum Sententiarum diversae materiae.» Este título debe estar puesto por el bibliotecario de la *Altaempsiana*. El verdadero título se encuentra en el f. 2: «Incipit 1ª p. Theologiae Magistri Durandi per doctissimum P. Mag. Joannem de Guebara in Salmanticensi Academia professorem, anno Domini nostri 1560.» Arriba: «Compluto fr. Gaspar de Olmedo»; éste sería uno de los poseedores del códice. Se trata de una explicación del Comentario de Durando de San Porciano al Libro de las Sentencias de Lombardo. Empieza en el f. 3 de este modo: «Durandus I Sent., q. 1. An theologia sit scientia.» Las citas literarias, tanto de la escolástica antigua como de la moderna, son muy copiosas. El comentario llega en el f. 162 hasta la dist. 17, q. 5 inclusive.

También pertenece a esta clase el *Cod. Ottob.*, n. 1001 (en 4.° menor, difícil de leer, 364 ff.). En el f. 1 dice: «Ex cod. Altaemps. — Guevara super 4m Sententiarum. — F. 1 b: Super totum librum 4m Sententiarum et de potestate magicae artis a doctissimo Mag. fr. Joanne de Guevara Ord. S. Patris nostri Augustini in Salmanticensi publica academia cum maximo discipulorum applauso 1560. Ad conventum Salmanticensem; utitur eo fr. Petrus de Villafuerte, qui et propia (sic) manu ex magistri ore ad integrum Deo dante conscripsit.» — F. 2. «In-

---

do. Mille enim Scholasticorum vocibus ubique est urgentissime efflagitatum, ut Patrum istorum lucubrationes, nedum Hispaniae, sed Europae ferme toti habitas pro miraculo, communes fierent.» Con el segundo tomo, *Commentaria in 2am 2ae p. D. Thomae de justitia et jure*, Salmanticae, 1590, se adelantó Aragón a Báñez.

cipit lib. 4[us] Sent. Magistri Durandi cum adnotatione a doctissimo M. fr. Jo. a Guevara in inclyta Salmanticensi Academia S. Theologiae professore.» Es, propiamente, un comentario de Durando, a cuyo texto se está constantemente remitiendo. Termina en el f. 343 a, con la dist. 42, *de affinitate:* «Finis Materiae sapientissimi ac doctissimi Mag. fr. Jo. a Guevara 1560.» Después de una interesante lista de las proposiciones de Durando, erróneas y peligrosas, sigue en el f. 345 a el ya mencionado «Tractatus de facultate et potestate magicae artis praelectus a Rev. P. Mag. Joanne de Guevara in Salmanticensi academia diebus festis anno Domini 1558.» Llega hasta el fin del tomo.

Análogo es el contenido del *Cod. Ottob.*, n. 1057 (en 4.° menor, legible, unos 250 ff.). Dice en la cubierta: «Ex cod. Altaemps. — Guevara super S. Thomam de sacramentis et indulgentiis»; éste es el título del bibliotecario de la *Altaempsiana*, inexacto, como de costumbre. Los tres primeros fragmentos son anónimos. Tratan: *de eucharistia*, q. 73, a. 1, hasta q. 76, a. 8; *de poenitentia*, 4, dist. 14, q. 1, hasta dist. 15, q. 5, en 28 ff.; *de angelis*, q. 58, a. 2, hasta q. 62, a. 7. Vienen luego dos fragmentos de un comentario de Guevara: primero, uno *de poenitentia* in Durandum 4, dist. 14, q. 1, hasta dist. 18, q. 4; a continuación leemos: «Durandus in 4, dist. 18, q. 3 de excommunicatione a Magistro Guebara.» El comentario llega hasta la dist. 20, q. 3. — En vez de la q. 3, que ahora sigue, y en la que los comentadores de Lombardo suelen tratar de las indulgencias, encontramos una disertación original sobre esta materia. La forman 16 cuestiones; el nombre del autor no está citado. Después de esto se lee: «Durandus in 4, dist. 26, q. 1, de sacramento matrimonii a sapientissimo Magistro Guebara anno 1560.» Sigue la explicación hasta la dist. 42, en la que se halla la siguiente nota. «Haec distinctio clara est apud Durandum.» Luego dice: «Finis hujus materiae a doctissimo Magistro Guebara anno 1560, sabbato ante festum Nativitatis V. M. 23° aetatis meae, cujus 22° rem divinam celebravi mense maii, quo mense natus sum et 27° die baptizatus anno 1537, et licet natus Juliobrigae, baptizatus tamen Areniae, educatus Urbinae, Salmanticae sumptus in religione B. P. mei Augustini licet indignissimus.»

Cod. Ottob., n. 1006 a, b (en 4.° menor, difícil de leer, en dos tomos, total 404 ff.). En el f. 2 dice: «Ex cod. Altaemps. — Super 3[am] p. S. Thomae. De sacramentis.» — En el f. 3: «Incipit 3[a] p. Thomae, 1563, 15 octob.» Principia el comentario con la q. 60, a. 1 *(de sacramentis*

in genere) y alcanza en el segundo tomo hasta la q. 90, a. 4. Puede comprobarse que es efectivamente de Guevara comparando las cuestiones relativas al sacramento de la penitencia con el contenido del siguiente manuscrito:

Cod. Ottob., n. 1007 a, b (en 4.° menor, legible, dos tomos, total 550 ff.). En el f. 1 se lee: «q. 64 de poenitentia in 3^{m} p. D. Thomae a doctissimo Mag. Guevara, Augustiniano». Pero el comentario, que coincide exactamente con el del *Cod. Ottob.*, n. 1006, no se extiende más que hasta la q. 66, a. 3, en 47 ff. Hay después algunos sermones latinos, tras de los que vienen, en los ff. 110 a 128, unas «Additiones ad 3^{m} p. S. Thomae, q. 6 de confessione, lectam per Adm. Rev. P. fr. Joannem a Guevara O. S. Patris Nostri Augustini feliciter incipit.» Pero no hay explicadas más que la q. 6 desde el a. 1 hasta el a. 5 inclusive, y el resto del tomo está formado por sermones latinos y castellanos. El tomo segundo contiene solamente, además de los sermones, en el primero de los cuales, castellano, está anotado el año 1564, algunos fragmentos sin importancia referentes a la 1^{a} 2^{ae} p. (1).

Poco mayor la tienen los fragmentos de Guevara, que se hallan en el *Cod. Ottob.*, n. 287, y que pertenecen a un comentario sobre la 1^{a} p. de la Suma. Se refieren a algunos artículos de las qq. 5-17. De este códice hablaremos otra vez, n. 20.

19) Luis de León (2)

Nació Luis en 1527 o 1528, de padres de no oscuro linaje, en Belmonte (Cuenca) (3). Después de haberse dedicado largos años en Sala-

---

(1) En estos dos volúmenes hay una verdadera miscelánea ascética. Al encuadernarse los tomos no se siguió el orden de los tratados. Hay muy bellos sermones en castellano, y un tratado también castellano, sobre el *Sacramento del Altar* (ff. 468-530, foliación moderna), en doce capítulos, notable. La letra de este tratado es de la primera mitad del siglo XVI. Valdría la pena de examinar con detención esta parte ascética. Es de procedencia agustiniana.

(2) Cf. *Tabla cronológica de los principales acontecimientos de la vida de Fr. Luis de León*, en *Religión y Cultura. Homenaje a Fr. L. de León en el cuarto centenario de su nacimiento.* 1928, junio y julio, pp. 342-349. Madrid y el Escorial.

(3) Herrera, l. c., p. 392, y con él otros muchos, hicieron a Fr. Luis de León natural de Granada, y así se afirmó en la primera edición de este trabajo. Su testimonio

manca a los estudios, entró en la Orden de San Agustín, en el convento de dicha ciudad. Terminado el noviciado, hizo la profesión el 29 de enero de 1544 (1) y prosiguió sus estudios. De entre sus maestros conocemos con seguridad a Cano, cuyas explicaciones (después de 1546) escuchó y copió Luis, según su propio testimonio (2). Se ve, pues, que los agustinos, además de sus propias escuelas en San Agustín, frecuentaban también las de los grandes maestros de la Universidad en las Escuelas mayores.

Se graduó de Bachiller en la Universidad de Toledo el año 1557 ó 1558, y en 1560 de Licenciado y Maestro en Teología en la Universidad de Salamanca (3).

En el año 1561, según la relación que hace Herrera, la víspera de Navidad, ganó en lucha con siete pretendientes, de los que cuatro eran Catedráticos de propiedad, la cátedra de Santo Tomás, con una mayoría de 53 votos (4). Pero nos inclinamos a creer que ya en octubre

---

nada vale frente al del mismo Fr. Luis, que en 1.º de abril de 1572 declaraba ante el inquisidor Quijano que había nacido en Belmonte de la Mancha. Cf. el *Proceso Original que la Inquisición de Valladolid hizo al maestro Fr. Luis de León*, en *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, t. 10 y 11, Madrid, 1847: «Dijo que nasció este declarante en la villa de Belmonte, a donde se crió hasta edad de cinco o seis años, y desta edad le llevaron a Madrid, donde estaba la corte, y en ella se crió en casa de su padre, que era entonces abogado de corte, y en esta villa, cuando la corte se pasó a ella, hasta que tuvo edad de catorce años. Y desta edad, su padre le envió desta villa a estudiar a Salamanca cánones; y dende a cuatro o cinco meses como llegó allí, tomó el hábito de Sant Agustín en el monesterio desta orden de la dicha ciudad; donde ha residido siempre, salvo medio año que hizo de ausencia en San Agustín de Soria, y en Alcalá estuvo año y medio, en diferentes veces, oyendo e leyendo. Y que había once años poco más o menos que se graduó de maestro en theulugía en la dicha universidad de Salamanca, y le dieron la cátedra de Santo Tomás dende a un año, y después le dieron la de Durando, e que habrá tres semanas que fué preso e traído a estas cárceles.» *Colección*....., t. 10, p. 182.

(1) Herrera, l. c., p. 392.

(2) Caballero, l. c., p. 70, nota 2. En una de las declaraciones prestadas ante sus jueces, dice Fr. Luis de León: «..... y oyendo al Maestro Cano que fué mi maestro, le escribí en el general las liciones, que le oía, como es costumbre en Salamanca.»

(3) Cf. *Religión y Cultura*, l. c., *Breves Apuntes biográficos*, p. 338.

(4) Herrera, l. c., p. 392. Como la cátedra de Santo Tomás estaba en San Esteban, es verdaderamente chocante que fuera regentada por un agustino. Pero Herrera lo afirma con tal riqueza de detalles que no puede dejar lugar a duda. Además en la lista arriba mencionada se citan los catedráticos de Biblia, de Prima, de Vísperas, de

del mismo año tenía una dignidad académica más elevada, pues en la lista de los dignatarios que asistieron a la Asamblea universitaria del 26 de octubre se halla su nombre en medio de los maestros de teología, si bien no se dice cuál fuera su cargo.

Más tarde (6 de diciembre de 1579) obtuvo la cátedra de Exégesis, de lo que, entre otras pruebas, está su epitafio (1); la regentó hasta su muerte (1591). Se ve que tenía especiales aptitudes para esta materia: por un lado, su conocimiento profundo del griego y del hebreo; por otro, su natural afición a esta clase de estudios. El año 1563 (2), a ruegos de uno de sus amigos, compuso una traducción castellana, con la explicación correspondiente, del Cantar de los Cantares. Fundándose en el texto hebreo exponía en dicha obra algunos pasajes de manera tal que no cuadraba totalmente con el texto de la Vulgata. Por desgracia, el escrito se fué extendiendo a más amplios círculos de lectores por las copias que se iban sacando, hasta que la Inquisición se fijó en él. El autor fué encarcelado en 1572 (3) y estuvo sometido a proceso durante cinco años. Por fin, en 1576, consiguió probar por completo su inocencia y volver a fines de este año a su cátedra, en la que fué recibido con grandes honores (4).

Fué un ardiente propagador de la severa reforma que se llevaba a

---

Durando. V. *Estatutos*, l. c., p. 3. Por último, ya hemos encontrado a un dominico (Alf. de Luna) ocupando nada menos que la Cátedra de Escoto, y los agustinos regentaron después repetidas veces la cátedra de Santo Tomás.

(1) Herrera, l. c., p. 393: «Mag. Fr. Luisio Legionensi divinarum humanarumque artium et trium linguarum peritissimo, sacrorum librorum primo apud Salmanticam interpreti, Castellae Provinciali, non ad memoriam libris inmortalem, sed ad tantae jacturae solatium hunc lapidem a se humilem ab ossibus illustrem Augustiniani Salmanticenses posuerunt. Obiit anno 1591, 23 aug., aetatis 63.º»

(2) Rodrigo, F. J., *Historia verdadera de la Inquisición*, Madrid, 1577, t. 3, p. 247. En 1573 escribía a sus enemigos: «Consideren de tanto número de hombres doctos y religiosos, que por espacio de diez años, que estuvo en público este mi libro, le han visto y leído, cuántos más son los que le aprueban.»

(3) Cf. Caballero, l. c., p. 70, donde se publica un escrito de defensa de Fray Luis de León, fechado el 6 de marzo de 1572.

(4) Herrera, l. c., p. 392. Una carta del General de la Orden fechada el 7 de enero de 1578 da por supuesta su liberación; a 28 de julio le confirma la cátedra que tenía y le da licencia para oponerse a otras. Véase el *Acta de reposición de Fr. Luis de León en una cátedra de la Universidad de Salamanca*, en *Revista de Archivos*, Madrid, 1900, tercera época, t. 4, p. 680.

efecto en su Provincia de religión. Por eso le eligió el Capítulo general que se reunió en Toledo (el 13 de diciembre de 1588), bajo la presidencia personal del General Gregorio Elparense, para que redactase unas adecuadas contituciones para los agustinos recoletos (1). A comienzos del año 1591 era Vicario general de la Provincia de Castilla, y fué elegido Provincial en el Capítulo qve se reunió en Madrigal el 14 de agosto del mismo año; pero murió pocos días después, el 23 de agosto.

Celebérrimo es su nombre, más aún que en Teología, entre los conocedores de la literatura castellana (2). Los amantes de las letras nacionales consiguieron con redobladas instancias que los restos de Fray Luis de León se sacasen de las ruinas de San Agustín para ser sepultados, con la honra debida, en la capilla de la Universidad de Salamanca. No contentos con esto, en 1869 levantaron al ilustre agustino una estatua de bronce en la Plaza de las Escuelas menores. Recientemente han celebrado con esplendor el cuarto centenario de su nacimiento; como se ha celebrado solemnemente también el centenario de Fray Francisco de Vitoria.

Antonio menciona, además de sus escritos literarios en castellano que le han hecho famoso, y de algunos escritos exegéticos, «Varias lecturas teológicas», que fueron aprovechadas por Aragón para sus comentarios.

Un fragmento de estas lecciones ha quedado conservado en el ya citado *Cod. Ottob.*, n. 287 (en 4.° menor, legible, 391 ff.). En el f. 203 b, tras un comentario de Uceda y de Guevara, encontramos lo siguiente: «Sequitur eadem quaestio de praedestinatione per P. mag. Ludovicum de Leon Ord. Erem. S. Aug. Cathedraticus theologalis (sic) in Academia Salmanticensi, 1578.» Sigue un folio en blanco, y después, en el folio 205 b: «Q. 23 S. Thomae. De praedestinatione elucidatio per Rev. P. Mag. fr. Ludovicum de Leon.» Es un detallado comentario en el cual

---

(1) HERRERA, l. c., p. 392. Se le encargó: «Que hiciesse Constituciones para los Padres Recoletos, cuya reformacion començó este año.»

(2) Cf. M. Menéndez y Pelayo, *Horacio en España*, Madrid, 1885, y *Estudios de crítica literaria*, 1.ª serie, Madrid, 1893. V. además el informe que dió (1900) a la «Real Academia de Ciencias Morales y Políticas», sobre la edición de las *Obras latinas* del maestro Fr. Luis de León, publicada con grande esmero, en Salamanca, desde 1891 a 1895, en siete volúmenes. Reimpreso en *Religión y Cultura*, l. c., pp. 460-465.

recorren, ff. 205 a 267 b, solamente los ocho artículos de esta cuestión 23. Nos parece dudoso que sean también de Fr. Luis de León los otros tres fragmentos que siguen: *de trinitate*, 1 p., q. 23, hasta la q. 43, a. 8; *de creatione rerum* Durandus, 2, dist. 1, q. 1 hasta la dist. 6; *quaestio de attributis divinis*, en defensa de Santo Tomás (1).

20) Pedro de Uceda Guerrero († hacia 1586)

Aún es de menor consideración el fragmento que nos queda de las lecciones de este autor. Pero no queremos pasarle en silencio, pues era, al decir de Aragón, uno de los tres más famosos teólogos que la floreciente provincia agustiniana de Castilla podía presentar en el siglo XVI.

Nació en Toledo (2); en 1543, siendo estudiante, tomó, como Fray Luis de León, el hábito de la Orden en el convento de San Agustín,

---

(1) Este tratado *de praedestinatione* fué publicado (1895) en el tomo 7 de la citada edición de Salamanca, tomado de este mismo *Cod. Ottob.*, n. 287; sin tener conocimiento, indudablemente, de este trabajo aparecido en *Der Katholik*. El P. Fulgencio de Sotomayor, S. J., en 1582, defendió en uno de los *Actos menores*, en Salamanca: «Non omnia hominum opera a Deo absolute ante voluntatis determinationem praedefiniri; Christum dominum non absolute mandatum patiendi accepisse», y otras semejantes proposiciones que disgustaron a ciertos maestros, especialmente a los dominicos. Se tacharon en Sotomayor tales doctrinas como contrarias a la doctrina común y aun algunas proposiciones como heréticas. En tales circunstancias escribió Fray Luis de León este tratado, en favor del acusado, defendiendo que tales doctrinas no sólo no eran heréticas, sino que no merecían censura alguna. Esto valió a León una denuncia ante la Inquisición, y por seis meses tuvo que defender su causa ante este tribunal, en Salamanca y en Valladolid. Salió de nuevo libre, pero no se pronunció hasta 1584 la sentencia absolutoria por el inquisidor general D. Gaspar de Quiroga. Cf. el prefacio de dicho tomo 7, y este proceso en *La Ciudad de Dios*, por el Padre Blanco, vol. 41, 1896. El tratado siguiente: *De Creatione rerum*, también se ha publicado entre las obras de Fr. Luis de León, en el mismo tomo 7, y tomado del mismo *Cod. Ottob.*, n. 287. El tercer proceso de Fr. Luis de León fué publicado en *La Ciudad de Dios*, vol. 79. Para una bibliografía bastante completa, cf. *Enciclopedia Espasa*, tomo 29. Además de las obras ya citadas, cf. también Aubrey F. G. Bell, *Luis de León; un estudio del Renacimiento español*, Madrid, 1927, con las *Observaciones* que le ha dirigido el P. Pedro M. Vélez, en *Religión y Cultura*, desde enero de 1929. La bibliografía de Fr. Luis de León es abundante, pero no siempre imparcial.

(2) Herrera, l. c., p. 383.

de Salamanca, donde al año siguiente hizo su profesión el día 8 de julio. En 1561, después de terminados sus estudios, llevaba ya en Alcalá algún tiempo dedicado a la enseñanza, pues en ese año el General de la Orden, Cristóbal Patavino, comete al Provincial de Castilla que dé licencia a Fr. Pedro de Uceda, lector del colegio de Alcalá, para graduarse de Maestro, *si sit idoneus, eruditus et probus*. En 15 de mayo da licencia al mismo Fr. Pedro para que tome el grado de Maestro en la universidad de Alcalá o en otra: «Et quod in dicto Complutensi Collegio posset prosequi munus profitendi publice Theologiam, ad quod evocatus fuerat.» Como quiera que no pudo ser ascendido a la dignidad de Maestro, vuelve a conceder el General la misma licencia el 9 de julio de 1566, dando como razón: «Ob ejus optimos mores et doctrinam, praesertim sacrarum litterarum.»

El año 1572 le encontramos de Definidor de su provincia en el Capítulo de Valladolid. En el registro de la correspondencia del General Tadeo Perusino hay esta nota, correspondiente al día 31 de marzo de 1575: «Mag. Petro Uzedae gratulati sumus de cathedra, quam tam gloriose obtinuit.» En cartas del 26 de febrero y del 8 de noviembre de 1576 se habla de él, llamándole «Cathedratico de Salamanca», sobre lo que advierte Herrera que había desempeñado como sustituto la cátedra de Exégesis (1). Hay otra carta a Uceda, cuya anotación se hace en el registro con estas palabras (16 dic. 1576): «Gratias egimus Mag. P. Uzedae pro silva suarum lectionum, quam ad nos misit, super Apocalypsim.»

Más adelante (1581) fué Rector del Colegio de Alcalá. Allí hizo imprimir también los sermones de Santo Tomás de Villanueva, su hermano en religión. Aragón le menciona entre los vivos en 1584. Pero parece que debió de fallecer poco después, porque desde este año no se vuelven a tener noticias de él.

El *Cod. Ottob.*, n. 287, ya varias veces mencionado, fué inscrito por el bibliotecario de la *Altaempsiana*, colección a la que antiguamente perteneció, con este vago título: «Super I^{am} p. D. Thomae de diversa materia», y se señalaba como si fuese del autor el nombre «Jo. Bapt. Plub.....» Pero en el f. 2, leemos: «I^{a} p., q. 1. De sacra

(1) HERRERA, l. c., p. 383: «Tenía la catedra de Sagrada Escritura en sustitucion.»

doctrina elucidata per Mag. fr. Petrum Uzeda (este nombre está borrado, y encima escrito: «Jo. Bapt. Plub.....») anno Domini 1576.» Es un extenso comentario, pero por desgracia no llega, en 28 ff. — y eso con algunos pequeños claros —, más que hasta la q. 2, a. 1. En el f. 28 b, hay una nota marginal que dice: «Hasta aqui Uzeda, dende aqui de Guevara»; el nombre «Jo. Bapt. Plub.....» es, pues, una lección equivocada del verdadero nombre, fácilmente explicable por estar confusamente escrito.

21) Juan de Medina († 1546)

Vamos a dar alguna noticia, para concluir, de las lecciones manuscritas de uno de los más famosos teólogos de la Universidad de Alcalá. Nos creemos autorizados a ello por las íntimas conexiones que tenía la Universidad de Salamanca con la fundación del gran Cisneros, que, aunque mucho más reciente, había alcanzado un pujante florecimiento.

Por desgracia, no tenemos de él más que algunas lacónicas noticias, que se hallan en la Vida del eximio Cardenal franciscano, escrita por Alvaro Gómez (1). Según ellas, Juan había nacido en Alcalá en 1490. Sus estudios debían de estar casi terminados cuando ingresó, en 1516 (2), en el magnífico Colegio de San Ildefonso. Es muy probable que hacia 1524 se hallaba ya en posesión de una cátedra de teología, pues Gómez dice expresamente: «Huic (Joanni Carrasco) suffectus fuit Joannes Metina, juvenis adhuc, sed perspicacis ingenii et gravis judicii. Hic plusquam 20 annos theologicae scholae praepositus, tantam sibi laudem comparavit, ut ejus nomen brevi celeberrimum per universam Hispaniam fuerit.» Pero sus excesivos estudios le acarrearon pronto la muerte, en 1546, a la edad de cincuenta y seis años.

Esa celebridad, de que habla Gómez, no es hueca frase retórica; lo

---

(1) *De rebus gestis Francisci Ximenii, Archiep. Toletani, libri VIII*, en *Hispaniae Illustratae, tom. I*, Francofurti, 1603.

(2) Así lo dice Antonio (*Bibliotheca Hispana nova*, ed. 2.ª, t. 1, p. 740), tomándolo del registro de admisión del Colegio.

prueban las alabanzas que de él hacen sus más famosos contemporáneos, hombres de la talla de Soto, Antonio de Córdoba, Diego Çovarrubias y Martín Navarro. De sus escritos se publicaron, después de su muerte, dos tomos, el año 1550, en Salamanca. «De restitutione et contractibus tractatus sive codex, nempe de rerum dominio atque earum restitutione et de aliquibus contractibus, de usura, de cambiis, de censibus. Además: «In titulum de Poenitentia ejusque partibus Commentarius, scil. de poenitentia cordis, de confessione, de satisfactione, de jejunio, de eleemosyna, de oratione.»

Los fragmentos que se conservan en la *Ottoboniana* nos dan fundamento para suponer que Juan debió de haber regentado por más tiempo (hacia 1535) la cátedra de los Nominales. En efecto, explicó el comentario sobre Lombardo del teólogo de Tubingia Gabriel Biel, libro que, como se sabe, no es más que una afortunada reconstrucción del comentario de Ockam, el verdadero «Princeps Nominalium».

En el *Cod. Ottob.*, n. 1044, siguen a un comentario de Guevara sobre Durando, las lecciones de Medina, tal como las puso en limpio uno de sus alumnos con las notas tomadas en clase. Comprenden, en los ff. 162 a 231, desde la dist. 1 hasta la dist. 48. En el f. 231 leemos: «Explicit explanatio sive resolutio super 1^{m} Sententiarum edita a praeclarissimo Doctore Joanne de Medina, anno 1535» (1). En la cuestión «de cognitione futurorum contingentium», f. 207 a, existe esta nota: «Hic igitur et nos non permittimur praeterire silentio (quemadmodum et Doctor Didacus de Naverio (2) in suis quaestionibus in hac materia non praetermittit) opinionem Doctoris ac Magistri nostri Joannis de Medina hujus libri Lectoris.» A menudo se cita a Biel con el apelativo «Doctor noster». En el amplio tratado de *praedestinatione*, f. 214 a, se encuentra una observación semejante: «5^{a} opinio est Joannis de Medina qui nunc actu est magister noster ac hujus resolutionis professor totiusque Hispaniae decus nec non moribus ac vita singulare exemplar.»

En el f. 231 a, sigue: «Resolutio super 2^{m} Sent. per Doctorem Joannem de Medina.» Comienza así: «Circa 1^{am} dist. quaerit Doctor

---

(1) Este título, con la encuadernación verificada en tiempo de León XIII, ha quedado cortado; sólo queda rastro.

(2) Fué durante largos años maestro de Filosofía en Alcalá y contemporáneo de Medina. Acerca de él cf. Antonio, l. c., t. 1, p. 302.

noster in 2ª quaestione: an Deus sit prima et immediata causa omnium rerum. De hoc in fine 1ⁱ libri aliqua tetigimus, breviter tamen in hac quaestione expediemus.» El comentario, escrito concisamente, llega hasta la dist. 42, q. 2, donde al final, en el f. 260 b, dice: «Finis annotationum 2ⁱ Sent. Gabrielis, qui fuit expletus a Doctore Metina 17 mensis septembris 1535.»

Algunos otros fragmentos contiene el *Cod. Ottob.*, n. 714. En este códice, después de un comentario de Soto que llega hasta la q. 41 de *Additamentis*, se dice: «Pro illis quae restant ad materiam 4ⁱ Magistri de Soto praeceptore meo, sufficit ponere sequentia Magistri Medinae Compluti Cathedram primam regentis.» En la página siguiente, arriba, se lee: «Dist. 26, 4ⁱ de matrimonio a Doctore Medina Cathedram primam regentem Compluti.» El comentario se extiende hasta el fin del 4.° Libro de las Sentencias (dist. 50). Después viene una explicación de la «dist. 15 4ⁱ a Doctore Medina». Sigue luego un tratado del mismo autor, que ocupa unos 30 folios, *de restitutione*, apoyándose también en Biel, como lo demuestra esta frase del segundo folio: «Sequitur 2ª quaestio principalis Doctoris Gabriel.»

Cuestiones Quodlibéticas

En último lugar han de ser mencionadas, tomándolas del *Cod. Ottob.*, n. 999, una serie de *Quaestiones quodlibeticae*. No hemos conseguido determinar si se trata de lecciones de prueba, de las que solían explicar los pretendientes a las cátedras, o si son teses de Doctorado sobre las que después se discutía, o, finalmente, lecciones extraordinarias, de aquellas que se prescribían a los profesores para durante el verano. Algunas de ellas parecen ser lo primero; otras, esto último. En cambio, creemos que para teses doctorales tienen demasiada solidez. Sea como fuere, tenemos ante nosotros la forma moderna de las *Quaestiones de quolibet* medievales, que después se hizo corriente. Por lo que hace a la época en que fueron escritas, todas ellas debieron de serlo entre los años de 1572 y 1583. De ello son indicios las repetidas referencias a Bartolomé de Medina. Además, en dos lugares se hallan anotadas las fechas 1575 y 1582. Todas estas cuestiones fueron explicadas, sin duda algu-

na, en Salamanca. En las primeras se expone el tema de la cuestión con bastante amplitud; las últimas son más ligeras.

Además de que el asunto que en ellas se expone tiene en algunas interés propio, le tienen todas para nosotros, porque son los únicos ejercicios académicos de esta clase que se conservan de aquel tiempo. Vamos a dar a continuación los títulos de algunas de estas cuestiones.

Después de un comentario de Medina y de Gallo (del año 1572), leemos en el f. 230 a: «Quaestiones quodlibeticae, 1ª die septembris 1575. Salmanticae.» — «Cum studiorum meorum speciem exhibiturus P. c. quaestiones quodlibeticas proponere constituissem, statui sublime argumentum, eligere eaque expolitione exornare, ut Scholastica disputatio majestatem germanae Theologiae praeseferret.....» Después de una introducción retórica muy pulida de estilo, sigue en el folio 230 b: «Quaestio quodlibetica 1ª cum argumentis ea est: utrum motus liberi arbitrii in Deum qui ad justificationem impii est dispositio necessaria, convenienter dicatur: motus fidei.»

F. 238 b. Q. q. cum arg.; Utrum simonia sit intrinsece mala? — Al final dice expresamente: «Finis istius quaestionis.»

F. 246 a. Q. 1ª q. cum arg.: Utrum citra visionem beatam possibilis sit evidens futurorum contingentium cognitio? — Aquí encontramos citado a Medina: «Sapientissimus Mag. Medina in commentario illius articuli consentit.»

F. 250 b. Q. 2ª q. cum arg.: Utrum uberior conferatur gratia sub utraque specie communicanti, quam sub altera tantum?

F. 255 b. Q. 3ª q. cum arg.: Utrum martyrium ex opere operato vim habeat justificandi?

F. 259 a. Q. 4ª q. cum arg.: Utrum liceat in moribus opinionem sequi probabilem probabiliore praetermissa? — Además de Soto se cita a Medina. Para la exposición de las distintas doctrinas se remite a «Mag. a Corduba in suo quaestionario l. 2, q. 23». Esta obra del franciscano Antonio de Córdoba apareció por primera vez en Toledo en 1578. El autor se muestra probabilista, con las acostumbradas salvedades, cosa que no debe chocar después de lo sucedido a Medina.

F. 263 a. Q. 5ª q. cum arg.: Utrum beati, divinam essentiam faciali contemplantes intuitu, verbum forment? — Basándose en Cano y en otros, se contesta: «Divina essentia unitur per modum verbi intellectui beato.»

F. 270 a. Q. 6ª q. cum arg.: Utrum potentia executiva in Deo ratione distinguatur ab intellectu et voluntate et sit distinctum attributum?

F. 272 b. Q. 7ª q. cum arg.: Utrum licitum sit velle perpetuo carere divina visione propter communem salutem aliorum?

F. 275 a. Q. 8ª q. Utrum aliquo tempore post legem Mosaicam abolitam remanserint legis Naturae Sacramenta pro parbulis justificandis.

F. 277 a. Q. 9ª q. Utrum fides sit potior virtus quam spes? — Falta la contestación. Inmediatamente sigue:

«Lectio habita circa dist. 17, 1ª Sent.» (Sobre la relación entre la inhabitación del Espíritu Santo, la gracia santificante y la virtud infusa de la caridad.)

F. 282 a. «2ª pars lectionis super q. 17, 1ª Sent. habita secundo loco.»

F. 286 a. «1ª Quaestio quodlibetica: Utrum clerici in sacris (constituti) et beneficiarii agitationibus taurorum assistentes peccent mortaliter (1582).» No deja de tener interés para ver cómo se juzgaba entonces de las corridas de toros. Sólo vamos a copiar un pasaje, en que el autor, al hablar de la disposición que sobre esta materia dió Gregorio XIII, dice: «Secundum quod Gregorius XIII observandum exprimit, miror sane, quam parum a nostris sit consideratum, ut scilicet per eos, ad quos spectat, prius provisum sit, ne inde mors alicujus (quoad fieri poterit) sequi posset. Nescio sane, quomodo liberi ab anathemate Pii V esse possint gubernatores et judices, ad quos spectat ista taurilium ludorum gubernatio, huic rei non providentes; et nescio, qua via excusari possint, cum permittunt, tanto cum periculo et eodem omnino modo, sicut fieri solebat ante decretum Pii V. Et tanto excusatio eorum minus valida est, quanto facilius huic damno provideri potest, cum possint cornuum cuspides praecidi aut globulis impositis operiri, sicut Reges Catholicos Ferdinandum et Isabellam capta Granata cum majori omnium plausu ac hilaritate fecisse constat. Et Salmanticae idem factum est, cum Dominus Navarrus (Martín Azpilcueta, el famoso canonista) doctoratus gradu insigniretur, cum protestaretur, se nolle, quod tauri agitarentur sui gratia; quod obtinere non valens, fecit illis cornua praescindi. Idem mos servatur in regno Lusitaniae et hoc anno 1582 coram Philippo Christianissimo Rege nostro Ullisiponae praedicto modo agitati sunt. Sic (respondendum) negative, si ita tauri agitarentur, aut saltem cordis longis ligatis pedibus vel cornibus. Sic eorum

agitatio haud dubie licita esset, liceretque omnibus spectare, ut ex praxi et usu Romae et Hispaniae refert Navarrus» (1).

F. 291 a. 2ª Q. q. cum arg.: Utrum sola sacra scriptura, an vero aliae profanae scientiae plures sensus sub una littera contineant?

F. 296 b. 3ª Q. q. cum arg.: Utrum ad episcopalem dignitatem necessaria sit s. theologiae professio?

F. 306 a. 5ª Q. q. cum arg.: Utrum Pontifiex Romanus sit dominus bonorum ecclesiasticorum et clericorum, ita ut pro libitu possit illa principibus secularibus condonare?

F. 314 a. 6ª Q. q. cum arg.: Utrum sit necessaria fides explicita Christi ad salutem, ubi evangelium non est divulgatum?

F. 318 b. 7ª Q. q. cum arg.: Utrum opera mortificata per peccatum secundum numerum contritionis vivificentur?

F. 322 a. 8ª Q. q. cum arg.: Utrum dispensabile sit per divinam potentiam, licite contra propriam conscientiam agere?

Aún siguen en los ff. 325 a 346 otras nueve *Quaestiones quodlibeticae;* éstas «sine argumentis». De entre ellas citaremos solamente dos:

F. 341. 7ª Q. q. sine arg.: «Utrum ex illo 1. Cor., V: Omnes resurgemus sed non omnes immutabimur, colligi possit, viventes in fine mundi non esse morituros?»

F. 344 a. 9ª Q. q. sine arg.: «Quare majorem reverentiam nomini Jesu quam nomini Dei tribuamus?» Al final de la exposición leemos: «Cujus exemplum est in more Collegarum Salmantinorum (los colegiales de los colegios universitarios). Cum nomen fundatoris (de su colegio) proferunt, caput aperiunt et inclinant, non autem cum nominant Philippum regem aut Gregorium XIII Pontificem (1572-85).»

---

(1) Las conclusiones del autor son: «1.ª Agitatio ferocium taurorum illicita est et a christiana pietate aliena; 2.ª Post constitutionem Gregorii 13, servatis conditionibus in motu proprio expressis, licita est taurorum agitatio; 3.ª Loquendo de taurorum agitatione, eo modo quo hodie fit, clerici in sacris majoribus ordinibus constituti et regulares et beneficiares non possunt sine peccato mortali agitationibus taurorum interesse.» Sobre toda esta cuestión, cf. MARCH, J. M., *Los Papas y las Corridas de toros*, en *Razón y Fe*, t. 68, 1924, p. 439.

III. — CONCLUSIÓN Y VISTA DE CONJUNTO

Este es el legado literario de los famosos teólogos salmantinos que se nos ha conservado en estas bibliotecas romanas. Después de haber leído su descripción circunstanciada, es posible que más de un lector haya sufrido alguna decepción en las entusiastas esperanzas que le habían hecho concebir las inscripciones del Catálogo de la biblioteca que hablan de comentarios completos. La mayor parte de la colección está formada por las copias de los alumnos; pero como éstas solían estar tomadas de lo que los profesores dictaban en clase, hay que considerarlas como fuente veraz y valiosa para una historia, que aún está por escribir, del desarrollo de la enseñanza en esta Escuela. Por otra parte, hemos podido determinar, gracias a estos documentos, una serie de puntos importantes en la historia externa de esta Escuela, o, por lo menos, reforzarlos de un modo irrefutable. Además arrojan abundante luz sobre las obras impresas de esos maestros, en las cuales no pocas veces se hace referencia a los dictados. Finalmente, si bien en gran parte no son más que fragmentos más o menos importantes, no comentarios completos — a veces, a modo de borradores de obras que más adelante se imprimieron —, con todo y no ser más que eso, en ellos vemos representados en una serie de lecciones a todos los catedráticos de Prima, a la mayor parte de los de Vísperas, así como a muchos de los de Nominales. Esta relativa totalidad nos permite tener una visión clara de la vida interna y del verdadero método de enseñanza de la Escuela tal como se practicaba diariamente, cosa que no nos dan las obras completas de los maestros. En este conjunto es donde radica el peculiar valor de la colección. Con el fin de hacerlo aún más patente a nuestros lectores, vamos a poner, para terminar, primeramente la serie cronológica de los maestros, cuyo legado literario hemos estudiado, después este mismo legado ordenado de dos modos: siguiendo el plan de la Suma teológica, y por orden de autores.

1) Serie cronológica de los Maestros

EN SALAMANCA			EN ALCALÁ	EN SANTIAGO
1. Cát. de Prima	*2. Cát. de Vísperas*	*3. Cát. de Durando*	*1. Cátedra*	*1. Cátedra*
Vitoria, 1526-46 (44).				
(Gil de Nava, 1544-46) (1).	Soto, 1532-48.		Cano, 1542-46.	
Cano, 1546-52 (enero 51).	Gil de Nava, 1548-51.			
(Barrón, 1550. 1551-52).	Sotomayor, 1551-60.			
(Chaves, febrero 1551).				
(Cuevas, 1551).				
Soto, 1552-60 (56).				
(Salazar, 1556-60).			Mancio, 1550-64.	Chaves, 1553-59.
(Peña, 1560).				J. Gallo, 1559-?
Sotomayor, 1560-64.	Peña, 1560-65.	Guevara, 1561.		
Mancio, 1564-76.	Guevara, 1562-1600 (1584).	Medina, 1574.		Guzmán.
Medina, 1576-80.		Guzmán, 1578.		
(Rodríguez).		Báñez, 1578-81.		
Báñez, 1581-1604 (1598).	(Vicente, 1584-92).	Vicente, 1581-84.		
(Herrera, 1598-1604).		Luna, 1592.		

En Salamanca, Cátedra de Exégesis: G. Gallo, c. 1539-65; J. Gallo después de 1559; Uceda, 1575; León, ¿cuándo?
En Toledo: 1. Cátedra: Barrón.
En Alcalá: 2. Cátedra de Santo Tomás: Cuevas, 1542.

---

(1) Los «sustitutos» y los suplentes temporales van entre paréntesis. Este cuadro no es más que un esbozo.

2) Relación de los manuscritos por sus autores

1. VITORIA: I^{a} 2^{ae} p., qq. 1-114, año 1533. *Ottob.*, 1000. — I^{a} 2^{ae} p., qq. 1-114, año 1539. *Vatic.*, 4630. — 2^{a} 2^{ae} p., qq. 1-189. *Ottob.*, 1015, a, b. — 2^{a} 2^{ae} p., qq. 1-57, año 1534. *Ottob.*, 382. — *Relectiones de temperantia, de fortitudine*, año 1529; *de potestate ecclesiastica*, año 1532; *de magia*, año 1540; *Ottob.*, 782. *Vatic.*, 4648.
2. SOTO, DOM.: I^{a} p., qq. 52-66, a. 3. *Ottob.*, 782. (I^{a} 2^{ae} p., qq. 109-114, a. 10). *Ottob.*, 782. — I^{a} 2^{ae} p., qq. 90-100, a. 12. *Ottob.*, 782. — I^{a} 2^{ae} p., qq. 82-89, a. 3. *Ottob.*, 782. — 2^{a} 2^{ae} p., qq. 1-32, a. 7, año 1539. *Ottob.*, 782. — 2^{a} 2^{ae} p., qq. 57-78, año 1540. *Ottob.*, 781. — 3^{a} p., qq. 1-3, a. 7. *Ottob.*, 782. — 3^{a} p., qq. 1-59. *Ottob.*, 1056. — 3^{a} p., qq. 60-90. *Addit.*, qq. 1-41, a. 4. *Ottob.*, 714.
3. CANO: I^{a} 2^{ae} p., qq. 1-112 (otra vez más adelante, qq. 49-113, a. 2). *Ottob.*, 289. — I^{a} 2^{ae} p., qq. 53-66 y qq. 71-84, a. 1., año 1550/51. *Ottob.*, 1050, a, b. — 2^{a} 2^{ae} p., qq. 1-44, a. 5, año 1544. *Vatic.*, 4647. — 2^{a} 2^{ae} p., qq. 57-186 (con algunas lagunas), año 1546/47. *Vatic.*, 4648. — 3^{a} p., qq. 60-90, y *Addit.*, qq. 41-57, a. 5, año 1546/47. *Ottob.*, 1003.
4. CARRANZA: 2^{a} 2^{ae} p., qq. 1-105, año 1540/41. *Vatic.*, 4645. — 3^{a} p., qq. 1-90, y *Addit.*, qq. 1-72. *Vatic.*, 4646.
5. BARRÓN: I^{a} 2^{ae} p., qq. 1-4, a. 1; q. 6, aa. 5-8; q. 8, aa. 3-10, a. 4; q. 12, aa. 5-114, a. 3, año 1549/50. *Ottob.*, 1041, a, b. — I^{a} 2^{ae} p., qq. 7-9, a. 1, año 1548. *Ottob.*, 1041, a.
6. CHAVES: I^{a} 2^{ae} p., qq. 71-84, año 1551, febrero. *Ottob.*, 1050, b. — 2^{a} 2^{ae} p., qq. 1-49, año 1547/48. *Ottob.*, 1051.
7. CUEVAS: I^{a} 2^{ae} p., qq. 89-114, a. 9, año 1551. *Ottob.*, 1050, b.
8. SALAZAR: I^{a} p., qq. 15-27. *Vatic.*, 4628. — I^{a} p., qq. 44-117, año 1558/59. *Ottob.*, 1058.
9. PEÑA: 3^{a} p., qq. 1-36, año 1562. *Ottob.*, 1027. — 3^{a} p., qq. 60-72, año 1563. *Ottob.*, 1027. — *Addit.*, qq. 21-25; qq. 41-61. *Ottob.*, 1017.
10. SOTOMAYOR: I^{a} 2^{ae} p., qq. 1-114, a. 10, años 1559 y 1564. *Vatic.*, 4634. — I^{a} 2^{ae} p., qq. 1-3, a. 2; qq. 6-55; qq. 109-114, a. 8.

Ottob., 363. — 3ª p., qq. 1-35. *Ottob.*, 1056. — (En Salamanca in 1ªm p., año 1561).

11. Mancio: 1ª p., qq. 1-42, a, b, año 1572/73. *Ottob.*, 1058.

12. Medina, Bart.: 1ª p., qq. 1-(2, a. 1) 3, a. 5, año 1580. *Ottob.*, 1055. — 1ª p., qq. 27-44, año 1575/76; qq. 40-50; qq. 50-53, a. 3. *Vatic.*, 4628. — 2ª 2ªe p., qq. 1-100, a, b, años 1569 y 1573. *Ottob.*, 288. — 2ª 2ªe p., qq. 1-7; q. 100. *Ottob.*, 999. — 3ª p., qq. 1-46. *Vatic.*, 4629.

13. Hernández: 1ª 2ªe p., qq. 1-53, año 1561/62. *Ottob.*, 1050, a, b. — 2ª 2ªe p., qq. 47-88, a. 3. *Ottob.*, 1039. — *Addit.*, qq. 7-80, a. 3, año 1557/58. *Ottob.*, 1040, a, b.

14. Gallo: (1ª p., qq. 75-78, a. 4. *Ottob.*, 1058). — 1ª 2ªe, qq. 22 ss.; qq. 71-114, a. 8. *Ottob.*, 1004. — (1ª 2ªe p., q. 19, aa. 7-21, a. 4; qq. 49-51, a. 2. *Ottob.*, 1004). — 2ª 2ªe p., qq. 1-9, año 1572. *Ottob.*, 999. — *Addit.*, qq. 29-34; q. 65. *Ottob.*, 714.

15. Vicente: 1ª p., qq. 40-43, año 1582; qq. 44-49, a. 3, año 1582/83. *Ottob.*, 1017. — 2ª 2ªe p., qq. 64-78. *Ottob.*, 1048, b. — 2ª 2ªe p., q. 100, aa. 1-6, año 1583. *Ottob.*, 288. — *Addit.*, qq. 21-25, año 1581. *Ottob.*, 1027.

16. Guzmán: 2ª 2ªe p., qq. 57-63, año 1582. *Ottob.*, 1048, a, b.

17. Luna: 1ª p., qq. 75-79, a. 8 *(in Aristotelis ll. 3 de anima)*. *Ottob.*, 1005.

18. Báñez: 1ª p., qq. 1-19, año 1581/82. *Ottob.*, 1055. — 1ª p., qq. 19-39, año 1581/82. *Ottob.*, 1017. — 1ª p., qq. 50-59, año 1582/83. *Ottob.*, 1017. — 3ª p., qq. 1-63, año 1571. *Ottob.*, 1054 — (en Salamanca in 1ªm 2ªe p., qq. 71-90, año 1598).

19. Guevara: Sobre Durando, l. 1, dist. 1-17, q. 6, año 1560. *Ottob.*, 1044. — L. 4, dist. 1-42, año 1560. *Ottob.*, 1001. — L. 4, dist. 14-21; 26-42, año 1560. *Ottob.*, 1057. — Después: 1ª p., qq. 5-12. *Ottob.*, 287. — 3ª p., qq. 60-90, ano 1563/64. *Ottob.*, 1006, a, b. — 3ª p., qq. 64-66, a. 3. *Ottob.*, 1007, a, b. — *Addit.*, q. 6, aa. 1-6. *Ottob.*, 1067, a, b.

20. León: 1ª p., q. 23, aa. 1-8 (qq. 23-43, a. 8). *Ottob.*, 287.

21. Uceda: 1ª p., qq. 1-2, a. 2. *Ottob.*, 287.

22. Medina, J.: Sobre Gabriel Biel, l. 1, dist. 1-48, año 1535/36. *Ottob.*, 1044. — L. 2, dist. 1-42, q. 2, año 1534/35. *Ottob.*, 1044. — L. 4, dist. 26-50. *Ottob.*, 714.

3) Relación de los manuscritos por su contenido [1]

Sobre la *1ª p.*: Soto, Salazar, Mancio, Medina Bart., (Gallo), Vicente, Luna, Báñez, Guevara, León, Uceda.

Sobre la *1ª 2ae p.*: Vitoria, Soto, Cano, Barrón, Chaves, Cuevas, Sotomayor, Hernández, Gallo, (Báñez).

Sobre la *2ª 2ae p.*: Vitoria, Soto, Cano, Carranza, Chaves, Medina Bart., Hernández, Gallo, Vicente, Guzmán.

Sobre la *3ª p.*: Soto, Cano, Carranza, Peña, Sotomayor, Medina Bart., Vicente, Báñez, Guevara.

Sobre los *Addit. ad 3am p.*: Cano, Carranza, Peña, Hernández, Gallo, Vicente, Guevara.

Sobre *Durando*: Guevara. — Sobre *Biel*: Medina.

4) Relación de los manuscritos por sus números de la Biblioteca

De la *Vaticana*: cód. 4628, 4629, 4630, 4634, 4645, 4646, 4647, 4648. — De la *Ottoboniana*: cód. 287, 288, 289, 363, 382, 714, 781, 782, 999, 1000, 1001, 1003, 1004, 1005, 1006, a, b; 1007, a, b; 1015, a, b; 1017, 1027, 1039, 1040, a, b; 1041, a, b; 1044, 1048, a, b; 1050, a, b; 1054, 1055, 1056, 1057, 1058.

Francisco, Cardenal Ehrle, S. J.

ADDENDA ET CORRIGENDA

Al hablar de Domingo de Soto (n. 2) hemos hecho mención de los *Heterodoxos*, de Menéndez y Pelayo (p. 306 de la Revista (t. 8) y 45 del extracto). En la extrema penuria de libros españoles que suele haber en el extranjero, tan aguda o más que la existente en España de libros extranjeros, no habíamos podido consultar la segunda edición de esta

---

(1) Después de la lista inserta más arriba, bastará poner los nombres de los maestros que han tratado, en nuestros manuscritos, las distintas partes de la Suma.

importantísima obra. En esta segunda edición, tomo V (salido a luz en 1928, ordenado y dirigido por M. Artigas), tampoco se hace mención de Fr. Domingo de Soto, al tratar de la herejía del Dr. Constantino, a pesar de haberse completado con algunas noticias curiosas lo que se decía en la primera edición. Los sermones del 46, a que se refiere Soto, deben ser la: *Exposición del primer psalmo de David: cuyo principio es «Beatus vir», dividida en seys sermones: por el Doctor Constantino.....;* en 8.°, 184 folios, en Sevilla, por octubre de 1546; en 12.°, 201 folios, 1556; en 8.°, 242 páginas, en Bona, 1881 (cf. *Heterodoxos,* 2.ª ed., t. V, p. 92, nota 2). De las *otras obrillas del 47*, nada podemos decir.

También hemos aducido los *Heterodoxos* al tratar de Carranza. En este tomo V de la segunda edición, tan aumentada, tampoco se cita el fondo de Roma, a que nos referimos (p. 328 de la Revista (t. 8) y 67 del extracto). Algunos de los pareceres de que hablamos allí mismo, se han publicado en el tomo V de la *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, Madrid, 1844. Todo este tomo es muy importante para la cuestión de Carranza. Cf. también la copiosa bibliografía contenida en este tomo V, p. 8, nota, muy aumentada y que podría aún aumentarse.

La historia del convento de San Esteban de Salamanca, a que varias veces nos referimos, ha sido enriquecida modernamente con la *Historia de un convento,* por el P. Getino, Vergara, 1904; y principalmente con la *Historia del convento de San Esteban*, ms. de Fr. Alonso Fernández, publicada en *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca*, por Fr. Justo Cuervo, Salamanca, 1914. Para la historia del colegio de Valladolid, cf. *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, por el M. R. P. fray Gonzalo de Arriaga, O. P.; editada, corregida y aumentada por el P. Fr. Manuel M.ª Hoyos, Valladolid, 1928.

No habría que decir que cuando en el texto se cita a Quetif, se debe entender Quetif-Echard; y más propiamente a este último, a quien corresponde el segundo volumen de su obra que citamos.

En la p. 315 de la Revista (t. 8) nota 2, y p. 54, nota 5 del extracto, se ha omitido la palabra Quetif, o sea Quetif-Echard.

En la p. 433, nota 2 de la Revista (t. 8) y p. 71, nota 1 del extracto, en vez de t. 7, debe decir t. 8.

En la p. 443, nota 3 de la Revista (t. 8) y p. 81, nota 3 del extracto, en vez de *primer pie*, debe leerse *principio.*

En la p. 449, nota 2 de la Revista, y p. 87, nota 2 del extracto, en vez de *Cod. Ottob.*, n. 1555, debe decir *Cod. Ottob.*, n. 1055.

No nos lisonjeamos de que no haya ningún otro *quid pro quo*, a causa de la distancia en que estamos al cuidar de esta edición española, y por los agobios del tiempo de que disponemos. La edición alemana de este importante trabajo dejó bastante que desear, por no haber podido su ilustre autor corregir las pruebas de imprenta, como ha podido hacerlo con esta edición castellana. Mucho se ha enmendado en ésta además de lo mucho que se ha añadido, especialmente en notas, debidas en no pequeña parte a Su Eminencia. — *J. M. M.*

VOLUNTARIEDAD DEL PECADO ORIGINAL Y EXPLICACIONES QUE DE ELLA DA SANTO TOMAS [1]

Razón tenía San Agustín al escribir a propósito del pecado original: «Quo nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius» (2). Él sintió íntimamente esta dificultad, al cumplir a maravilla la misión que la divina providencia le había confiado de defender contra los tenaces asaltos de los pelagianos este dogma capital de nuestra fe.

Esta dificultad la ha sentido siempre la Teología. Y es obvia. Todos los descendientes de Adán (exceptuada la Virgen María, Madre de Dios) contraen el pecado original, todos somos hechos verdadera y propiamente pecadores en el primer instante de nuestro ser. ¿Cómo es esto posible? No hay pecado, no hay culpa sin voluntariedad. Nuestras voluntades personales no han entrado en juego; una voluntad, la de nuestro padre Adán, desobedeció el mandato divino, y no obstante se nos transmite un verdadero estado de pecado, «quod est mors animae», dice el Tridentino.

No puede, pues, evitarse la discusión de este problema: ¿Cómo debe entenderse la voluntariedad del pecado original? Los términos son claros; la solución sumamente difícil.

Importancia apologética la tiene, en cuanto la defensa del dogma exige la más perfecta inteligencia del mismo que sea posible; por tanto, la mejor teoría, aun apologéticamente considerada, será la que lo exponga con más exactitud. Si alguna de las soluciones propuestas ofrece mayores facilidades para la defensa, es muy dudoso.

---

(1) Memoria presentada al XII Congreso de la «Asociación española para el progreso de las Ciencias», sección de Ciencias Teológicas (Barcelona, 20-27 de mayo de 1929).

(2) *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 22, 40 (*P. L.* 32, 1328).

Dan actualidad a esta materia, por una parte, la aparición de los tratados *De Deo creatore et de Novissimis*, del P. Juan Muncunill, S. I. (Barcelona, 1922); *De Deo elevante*, *De peccato originali*, *De novissimis*, del P. Blas Beraza, S. I. (Bilbao, 1924), junto con la reedición del *De personali et originali peccato*, del afamado P. Luis Billot, S. I. (Roma, 1924); ellos representan, en efecto, las tres direcciones sensiblemente diversas, reinantes en esta materia en la Escolástica de nuestros días; por otra, una serie de estudios históricos aparecidos estos últimos años, cuyo objeto es presentar sistematizadas las ideas que sobre la esencia del pecado original se hallan esparcidas acá y allá en San Agustín, la escolástica pretomista y Santo Tomás. Nos referimos principalmente a los siguientes: Turmel, *Le dogme du péché originel dans S. Augustin et après S. Augustin* (París, 1904); Portalié, S. I., art. *Augustin (Saint)* en el *Dictionnaire de Théologie catholique*; Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik* (Mainz, 1905); Martín, O. P., *La question du péché originel dans S. Anselme; Les idées de Robert de Melun sur le péché originel*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1911, 1914, 1920); *La doctrina del pecado original en la «Summa contra Gentiles»*, en *Ciencia Tomista* (1915); Kors, O. P., *La justice primitive et le péché originel d'après S. Thomas: Les sources, La doctrine* (Kain, 1922) ,y no pretendemos dar una lista completa (1). De alguno de estos estudios podría sacarse la impresión de que la antigua tradición teológica en este punto andaba por caminos diversos de los que ha seguido la Teología en la floreciente época posttridentina, tan gloriosa para las escuelas españolas. Y cierto, las fórmulas empleadas por los autores medievales pueden disonar a oídos acostumbrados a la teología posttridentina. La frase «peccatum originale est concupiscentia» se hallará docenas y docenas de veces en la Escolástica medieval; después del Tridentino no hay autor que la acepte sin muchos distingos; de hecho no hay autor que no la niegue rotundamente como definición del pecado original. En cambio, la inclusión de nuestras voluntades en la voluntad de Adán parece ser algo del todo

(1) En un Boletín de Teología expondremos, Dios mediante, con más pormenor, los resultados a que llegan estos trabajos, y examinaremos el valor de sus conclusiones.

nuevo; a primera vista, al menos, ni vestigio se halla de esta teoría antes del siglo XIV. No sería difícil presentar otras divergencias. Es, pues, de interés averiguar si las teorías de los teólogos posttridentinos son una evolución legítima del sentir de la teología medieval, o si, por el contrario, han de ser consideradas como una novedad y desviación.

Elemento para resolver estos problemas será, sin duda, toda contribución, por modesta que sea, al esclarecimiento del estado verdadero de la cuestión y del pensamiento de los doctores antiguos, principalmente de San Agustín y Santo Tomás. A esto aspiran nuestros pobres esfuerzos: exponer con la mayor exactitud que nos sea posible el proceso del pensamiento teológico en el planteo de tan difícil problema, y recoger luego cuidadosamente los elementos que para su solución da el Doctor Angélico en sus diferentes obras.

Como cuestiones distintas tratan los teólogos de la *voluntariedad* y de la *esencia* del pecado original. Una ojeada a esta segunda como preliminar a la que es el propio objeto de esta nota.

Cuando nos preguntamos cuál es la esencia del pecado original, buscamos qué es aquello (positivo o negativo, físico o moral) permanente en nosotros, que nos constituye en estado de pecado, o es la razón por la cual somos llamados verdadera y propiamente pecadores. Sabido es que la esencia de una cosa se distingue de sus efectos. No obstante, en algunas denominaciones queda un tanto flotante esta distinción. Recuérdese que además de las causas extrínsecas se enumeran las intrínsecas (material y formal); por tanto, los *efectos formales*, que tanta importancia tienen en la explicación de las entidades de orden moral, no se oponen a la esencia, antes la incluyen como uno de sus elementos, la *forma*.

Cuando en el Concilio Tridentino, a 24 de mayo de 1546, comenzaron las congregaciones de los teólogos menores sobre el pecado original, el primer legado, Cardenal del Monte (después Papa Julio III), les hizo la siguiente advertencia, según refiere Massarelli en las Actas: «Explicent qualenam eis videatur hoc peccatum, relictis illis verborum disceptationibus, quae in hac materia ex varietate diffiniendi hoc peccatum facile oriri solent. Sequantur autem exemplum antiquorum Conciliorum, quae non per diffinitiones, sed per effectus, cuiusmodi sit hoc peccatum declarant. Dicant ergo quinam sint huius peccati praecipui

effectus.....» (1). Capital importancia histórica y teológica tienen estas palabras a nuestro pobre entender. Al investigador del pensamiento teológico de la antigüedad le ponen alerta para que no se deje llevar del mero sonido de las palabras. Le advierten el sentido en que debe tomar a menudo las respuestas que en los antiguos halle a la pregunta: ¿qué es el pecado original? Al teólogo le indican un principio muy fecundo, no sólo para la exacta exposición del dogma, sino aun para su apreciación científica: la consideración de los diversos efectos que en nosotros produjo el primer pecado y la ponderada valoración de cada uno de ellos en orden a la noción de culpa y de responsabilidad moral, o voluntario desorden respecto del último fin, es el único camino para llegar a la determinación de la esencia del pecado original.

Ahora bien, el desorden producido en la humanidad por el pecado de Adán es en sus elementos principales desorden moral, privación de la debida rectitud sobrenatural del alma y de la voluntad respecto de Dios (rectitud que consiste en la gracia santificante) e insubordinación de los apetitos inferiores a la razón y a la voluntad superior, o sea la concupiscencia (reprimida en el estado de inocencia por el don de integridad); en conjunto es privación de la justicia original. ¿Constituye todo este conjunto la esencia del pecado original? La respuesta depende de la noción más o menos estricta que se dé del pecado habitual o reato de culpa.

Pecado en sentido un tanto amplio, pero no impropio, puede llamarse todo el conjunto del desorden moral, como contrario a la voluntad de Dios, y así (supuesta la voluntariedad) podrá definirse o describirse el pecado original como la privación de la justicia original.

Mas si se define el pecado en sentido más estricto, como el elemento que nos constituye en estado de desorden respecto de Dios como nuestro último fin, habremos de distinguir entre las partes que incluye la privación de la justicia original, pues la concupiscencia como tal no es más que la rebelión habitual de la parte inferior contra la superior, y nos queda aun después de la plena remisión del pecado original; el desorden respecto del último fin reside en el alma y en la voluntad. Por tanto, la esencia del pecado original habrá de ponerse, o en cierta permanencia moral en nosotros del pecado de Adán, o en la privación

---

(1) Edición Ehses, de la Soc. Goerres, t. 5, p. 163, l. 27-30.

de la gracia santificante (pues la gracia es la formal ordenación sobrenatural del hombre respecto de Dios), o mejor quizá en ambos elementos.

Por el contrario, si ya no se trata de determinar científicamente la esencia del pecado, sino de designarlo por algo característico, puede tomarse un efecto, o un aspecto del desorden, perteneciente al orden moral, el más obvio, la concupiscencia, y llamársele pecado original en sentido más amplio y menos propio; no tan sólo por metonimia, como en los regenerados, «quia ex peccato est et ad peccatum inclinat» (Tridentino), sino como manifestativo del pecado existente, supuestas las demás condiciones requeridas para el reato o imputabilidad.

Ahora bien, si tomamos en consideración los principales jalones de la tradición teológica, se pueden caracterizar, no sin fundamento, en nuestra cuestión por los siguientes rasgos generales (1):

San Agustín, en su incumbencia de defender la existencia del pecado original contra el naturalismo pelagiano de Juliano, vió en el desorden de la concupiscencia el sello característico de la mancha original, y no tuvo dificultad en amontonar con su vivo ingenio frases que parecen identificar simplemente el pecado original con la concupiscencia. Con todo, es cierto que esta idea, por más que frecuentísimamente se presenta en sus escritos, no agota ni mucho menos la noción que San Agustín se formó del pecado original. Así lo notan diligentemente, no sólo autores como Portalié (2) y Espenberger (3), quienes no admiten en modo alguno que se pueda establecer por San Agustín la fórmula «peccatum originale est concupiscentia», sino aun otros que, como Kors (4), comienzan presentándola como genuinamente agustiniana. Como quiera que sea, pudieron en lo sucesivo los teólogos que tomaban fragmentariamente los dichos del Santo como «auctoritates» presentar algunas de estas fórmulas, y definir el pecado original por la concupiscencia, como de hecho se halla en la primitiva

---

(1) No es de esta memoria razonar estas conclusiones; lo esencial de ellas esperamos probarlo con bastante probabilidad en el anunciado Boletín, como resultado de los estudios hechos hasta ahora.

(2) L. c., cols. 2.395-2.396.

(3) Op. cit., 21, 33, 43 y 515.

(4) Op. cit., 15, 17.

Escolástica, tomando la noción de pecado en un sentido lato y menos propio.

San Anselmo vió que esta concepción no era suficiente; y fundándose también en la tradición agustiniana, algunos de cuyos elementos habían sido tenidos menos en cuenta, insistió en la necesidad de poner la esencia del pecado original en algo perteneciente al orden de las relaciones inmediatas del alma y de la voluntad con Dios; y así definió el pecado original como privación de la justicia original, considerando a ésta, en su elemento superior, como rectitud de la voluntad, si bien queda este concepto menos diáfano y quizá no se eleva explícitamente a la noción de rectitud sobrenatural o gracia santificante (1).

Santo Tomás juntó y perfeccionó ambas concepciones y, tomando el pecado en el sentido propio más amplio y complexivo, definió el pecado original como la privación voluntaria de la justicia original en su totalidad. Pero tuvo cuidado de distinguir acertadamente en la privación de la justicia original (como los distinguía en este mismo don) dos elementos: uno formal, la privación de la gracia, por la cual el hombre queda formalmente desordenado respecto de Dios, último fin sobrenatural; otro material, la concupiscencia, que atañe a la naturaleza moral del hombre como incentivo y disposición para el pecado formal, y además, por su conexión con la pérdida de la gracia en el primer hombre, queda determinado a formar parte del total desorden inducido en la humanidad por el pecado de Adán (2).

Por fin, los teólogos posttridentinos, sin repudiar las anteriores esplicaciones, se creyeron obligados a insistir más en los elementos formales y a considerar el pecado original en su sentido más estricto, y

---

(1) Cf. Bainvel en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 1.339; Espenberger, op. cit., 71; Kors, op. cit., 27, etc. No entramos ahora en esta discusión; mas nos parece que si la rectitud de la voluntad no es llamada explícitamente por San Anselmo gracia santificante, difícilmente se probará que no está contenido en ella, al menos implícitamente, el concepto de rectitud sobrenatural.

(2) Suponemos en esta exposición que la justicia original incluye para Santo Tomás la gracia santificante. Sabido es que recientemente se ha discutido de nuevo este punto, precisamente con ocasión de la obra del P. Kors; queremos señalar los artículos del P. Teixidor: *Una cuestión lexicográfica*, en *Estudios Eclesiásticos*, 6 (1927, 4) 337-376; 8 (1929, 1) 23-41.

así vinieron muchos de ellos a considerar como esencia del pecado original lo que constituye la formal aversión del hombre respecto de Dios y le hace habitualmente aborrecible a la divina Majestad, relegando a la categoría de efectos (formales también, pero secundarios) del pecado original todos los restantes elementos. Razones para que floreciese esta dirección en la Teología no faltaban. Además de cierto progreso especulativo y de las tendencias teológicas que iniciaron la explicación de la voluntariedad que luego examinamos, pudieron inclinarle en este sentido ciertas frases del Tridentino, como la del can. 5, según el cual en el Bautismo se quita «totum id quod veram et propriam rationem peccati habet»; también las torcidas interpretaciones que los bayanos y jansenistas dieron a multitud de fórmulas agustinianas. No hubo, pues, cambio de doctrina, sino a lo sumo de posición y punto de vista y una mayor apreciación de elementos hasta entonces menos ponderados (1).

Como se ve por la exposición anterior, la cuestión de la esencia del pecado original supone resuelta y afirmada la de su *voluntariedad*, de tal manera que sin ella todos los elementos dichos no pasarían de constituir al hombre en un estado de enfermedad, de inmensa desgracia en el orden espiritual, pero no lo harían pecador, supuesto (supuesto inadmisible, al menos respecto de la *privación* de la gracia), que hubiese caído en él sin voluntariedad alguna. Por esto alguna de las teorías de los teólogos posttridentinos equivale a considerar como esencia del pecado original, lo que constituye su voluntariedad, o sea la permanencia moral en sus descendientes del acto libre de Adán, considerado moralmente como acto de ellos.

Por lo demás, la voluntariedad del pecado original ha sido siempre afirmada con energía por toda la tradición católica: «Ex voluntate peccatum est..... Prorsus et originale peccatum», respondía San Agustín (2) a Juliano, que le argüía de maniqueísmo. Las afirmaciones de San Agustín tienden, frecuentemente, tan sólo a hacer resaltar contra esta impugnación que el estado de pecado de la humanidad no supone

---

(1) Véanse, para esta cuestión, los tratados citados al principio, de MUNCUNILL, op. cit., nn. 702-728; y BERAZA, op. cit., nn. 803-841.

(2) *De nupt. et concup.*, 2, 48 (*P. L.*, 44, 464).

un ser malo por naturaleza, sino que procede de un acto libre de la voluntad de Adán (1). Sin embargo, no se limita a ello; no faltan textos, y muy expresivos, en que inquiere una explicación que extienda a todos los descendientes del primer hombre esta voluntariedad (2). Porque vió el Santo, y en ello reside la dificultad del problema, que no puede hablarse de pecado en un sujeto sin que en alguna manera le sea voluntario el acto o el estado que le constituye pecador; sin imputabilidad no hay pecado. Así desafía a su adversario en último término con aquél «si potes intellige, si non potes crede» (3).

Hasta Santo Tomás no se avanza gran cosa. Los teólogos del período inicial de la Escolástica no parecen haber sentido la necesidad de profundizar más esta cuestión; tratan de la propagación del pecado original, de sus efectos; más que la esencia les preocupaba la determinación del estado en que quedó la humanidad por el pecado (4). En cambio, el Doctor Angélico, según luego veremos, iba elaborando los elementos de una solución más completa y más satisfactoria a este intrincado problema.

Después del Concilio Tridentino los teólogos se vieron como impelidos a dar mayor extensión a sus investigaciones sobre la voluntariedad del pecado original. Un espíritu ponderado de crítica les incitaba a determinar con precisión el valor de las fórmulas recibidas de la tradición teológica; el reflorecimiento de los estudios bíblicos concentró más la atención en las vívidas expresiones con que San Pablo designa el pecado de origen; parte muy principal hay que atribuir al movimiento provocado por el Concilio de Trento; por fin, la condenación de las proposiciones de Bayo proyectó nueva luz que iluminó los derroteros de la Teología para adelante.

El problema, pues, se planteaba ante ellos más claro y preciso que

---

(1) Esta observación, por demás obvia, es de capital importancia para fijar el verdadero alcance de muchas frases de San Agustín en esta materia.

(2) Véanse reunidos y ponderados, principalmente, en ESPENBERGER, op. cit., 1-25.

(3) *Op. imperf. contra Julian.*, 4, 104 (*P. L.*, 45, 1401).

(4) Esta impresión deja en el ánimo la lectura de los pasajes recogidos por ESPENBERGER, op. cit., 58-180; y KORS, op. cit., 36-82. Difícil será, por tanto, hallar en estos autores la solución a un problema que no se proponen; si bien pueden tomarse en cuenta las frases en que es fácil signifiquen acá y allá sus ideas más o menos incompletas sobre esta cuestión.

para los antiguos, como aún hoy se plantea ante la Teología, en la siguiente forma:

Ciertamente, el pecado original es en nosotros un pecado habitual tan sólo, no propiamente actual, puesto que nuestra voluntad personal no ha sido puesta en acto y ya somos pecadores; es un pecado que se contrae por la generación natural, vehículo por el que la naturaleza humana es trasmitida de Adán a su descendencia; es, por tanto, un pecado no personal, sino de naturaleza, *peccatum naturae*, según la frase feliz, ya de antiguo recibida en Teología, como que nos viene por el nacimiento e inficiona toda la naturaleza humana. Además, y por la misma razón, la aversión a Dios en que nos coloca este pecado no es positiva, como dicen, sino sólo privativa, si es que puede llamarse verdadera aversión.

Pero es verdadero pecado. Ahora bien, la noción de pecado, aun de pecado habitual, incluye necesariamente la voluntariedad, es decir, la relación al acto libre que produjo el estado de aversión a Dios; de ésta y solamente de ésta puede resultar en el estado moral del hombre el reato de culpa o imputabilidad. Por tanto, y parece este principio de sentido común y fundamental en esta materia, el pecado, para que sea verdadera y propiamente tal, debe ser verdadera y propiamente voluntario a todos aquellos que son inficionados por él, a todos aquellos que son pecadores, a todos aquellos a quienes se imputa a culpa. Es así que el pecado original es imputado a culpa, no sólo a pena, a los descendientes de Adán, éstos son constituídos pecadores y son inficionados por un verdadero pecado. Luego es preciso admitir que el pecado original en algún sentido propio es voluntario no sólo a Adán, sino también a sus descendientes. En otros términos: es forzoso declarar que la relación de voluntariedad afecta no sólo al que puso el acto de desobediencia al precepto divino, sino aun a aquellos que en virtud de aquel acto son constituídos pecadores. Claro está que esta voluntariedad es de grado y orden muy diverso de la que compete al pecado personal, por lo que con razón dijo Santo Tomás que el pecado original «*minimum habet de voluntario*» (1); pero algo hay de él.

La condenación de las proposiciones 46, 47, 48 y 56 de Bayo vino a confirmar esta idea que ya la evidencia misma imponía (2). Algo de-

(1) 2, d. 33, q. 2, a. 1 ad 3.
(2) V. el texto en DENZ. 1046, etc.

licada es la explicación del sentido de estas proposiciones, y, por tanto, la deducción de conclusiones de su condenación. La doctrina de Bayo, bastante embrollada, parece ser ésta (1). El pecado original es, para él, simplemente la concupiscencia (que él entiende prohibida en el precepto *non concupisces)*, la cual, por su sola existencia «tantum quia inest» en los no regenerados por el bautismo, los hace pecadores, sin que haya de presuponerse la cuestión de la voluntariedad. Para Bayo, en efecto, todo acto, o tendencia, o estado de desobediencia a la ley es pecado, aunque no sea voluntario. La cuestión de la voluntariedad y de la consiguiente imputabilidad no es cuestión de la esencia del pecado, sino sólo de su causa; el pecado debe llamarse tal sin consideración alguna a la voluntad que lo originó. Además, pasado el acto del pecado, no queda sino el reato de pena. Mas, por otra parte, es tan evidente que el pecado original es voluntario a los niños, porque se les imputa, que para explicarlo afirma Bayo serles a ellos voluntario (es decir, la concupiscencia), por el mero hecho de contraerla, porque no tienen acto de voluntad contrario.

Son, pues, legítimos los principios que, como opuestos a estas proposiciones, están contenidos en su condenación (que, como es sabido, afecta al sentido intentado por el autor). La voluntariedad pertenece a la esencia o definición del pecado, no es noción que afecte tan sólo a la cuestión de la causa del pecado; la voluntariedad del pecado original alcanza en algún modo a los descendientes de nuestro primer padre; esta voluntariedad debe explicarse por una relación a la voluntad del primer hombre, relación que debe ser tal que no deje a esta voluntad meramente en el orden de causa inductiva del estado de depravación de su linaje (2).

Sin estas luces tentado se vería el teólogo a cortar el nudo de esta difícil cuestión, estableciendo como principio que no es cierto que la

---

(1) Cf. la obra de Bayo, *De peccato originis* (c. 7, ed. Colonia, 1696, p. 8) y *Baiana* (ibid., pp. 105, 106); Le Bachelet, art. *Baius* del *Dictionnaire de Théologie catholique*, coll. 93, 94.

(2) Véase sobre este punto a Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, l. 4, nn. 277, 278 (Friburgo, 1878, t. 2, p. 624), quien concluye que «el voluntario exigido por la Iglesia en la condenación de las prop. 46 y 47 de Bayo para la esencia del pecado (en nuestro caso en relación con la voluntad de Adán) es un voluntario en virtud del cual la materia del pecado pueda ser imputada al sujeto que es culpable».

noción de pecado y de voluntario sean tan inseparables que no pueda en sentido propio aplicarse a un sujeto la primera sin que en alguna manera se le aplique también en sentido propio la segunda. Mas a esto nadie se ha atrevido (aunque a algo parecido parecen propender algunos). Es verdad que la noción de pecado no es unívoca a todos los pecados; mas no de tal manera que en alguno de los analogados no se halle la razón de voluntario; se sigue de aquí con verdad que también la noción de voluntario es análoga al voluntario físico y absoluto, acto de una voluntad, y al voluntario relativo, de prudente estimación o moral.

Al inquirir en la naturaleza de la relación entre la voluntad de Adán y su descendencia, se fijaron los teólogos posttridentinos más de propósito en la solidaridad establecida por San Pablo en Rom., 5, 12 s. entre Adán y su descendencia, y vieron en la fórmula *omnes in Adam peccaverunt* que, sin duda *quoad sensum* está en San Pablo, la expresión de la voluntariedad del pecado original, por cuanto se expresa en ella, según toda su fuerza, una cierta participación de todos los descendientes en aquel acto cometido por Adán, «quando omnes ille unus erant», como dice gráficamente San Agustín (loc. cit.). Con lo que se afirmaron en su sentir general de que ningún pecado habitual, ni siquiera el de origen, tiene razón de tal, sino en cuanto en alguna manera es propio de todos el acto pecaminoso que introdujo el estado de aversión a Dios (1). Además, esta unidad moral de todo el género humano con su progenitor en el acto con el cual éste quebrantaba el precepto divino, la vieron formulada en algunas vivas expresiones de los Santos Padres y aun indicada en el Concilio Tridentino.

Tales fueron los principios que guiaron a los teólogos en sus investigaciones sobre la voluntariedad del pecado original. El proceso ulterior fué el siguiente:

Era preciso determinar de qué orden era la unidad que debía establecerse entre Adán y su descendencia para explicar cómo la volun-

---

(1) Buen indicio de lo bien fundada que está en el Apóstol esta idea lo dan, no sólo los expositores posttridentinos Salmerón y Toledo, que casi pueden llamarse padres de esta teoría, sino los comentaristas modernos, quienes sin pretender establecer una teoría del pecado original, al exponer este pasaje la indican inequívocamente; así, Cornely, 280; Prat, I, 299, II, 81; Lagrange, 118.

tariedad de aquel acto les alcanzaba a ellos. La unidad de descendencia o continencia seminal de todo el linaje en Adán ofrece un buen punto de apoyo y un presupuesto necesario, conforme a la tradición. Mas esto sin más no basta; y fué fácil refutar a Jansenio con esta obvia consideración: no se ve por qué razón no se trasmiten igualmente de padres a hijos todos los pecados. Hácese, por tanto, preciso acudir a alguna positiva institución de Dios, que complete la unidad ontológica de origen entre Adán y sus descendientes y la eleve al orden moral, para que de ella pueda resultar una especie de transfusión de voluntariedad, necesaria, ya que se transfunde el pecado. La explícita afirmación de esta necesidad, insinuada ya por San Agustín, de la cual hallaron vestigios en otros Padres y teólogos y, en parte al menos, largamente utilizada por Santo Tomás, constituye un verdadero progreso teológico, de tal manera que este punto se considera como definitivamente adquirido.

La positiva institución de Dios versa, como es claro, sobre la conservación y trasmisión de los bienes sobrenaturales (gracia, integridad) a la descendencia del primer hombre; y acomodando la idea de pacto, tan frecuente en la Sagrada Escritura, la llamaron pacto formal o virtual, por el cual si Adán observaba el precepto divino conservaría para sí y su descendencia los bienes gratuitos, y los perdería para todos si lo quebrantaba; y esto porque la voluntad de Adán a este respecto era reputada como voluntad de todos sus descendientes, por lo cual estas voluntades se dicen aligadas a la de Adán, con lo que éste, cabeza física de la especie, quedaba constituído cabeza moral y jurídica de toda la humanidad que de él debía descender por generación natural (si ya alguna privilegiada criatura no quedaba excluída).

Así quedaba explicada en alguna manera la voluntariedad del pecado original en todos los que lo contraen, voluntariedad, como se ve, no física, sino moral (la única que puede concebirse sin acto físico); todos son pecadores, porque *todos pecaron* cuando pecó Adán: «Per unum hominem peccatores constituti sunt multi..... in quo (eo quod) omnes peccaverunt.»

Tal es la sentencia que con modificaciones de pormenor más o menos accidentales adoptaron sin vacilar con rara y casi completa unanimidad los teólogos de todas las escuelas del floreciente período posttridentino. El actual renacimiento teológico, con las excepciones no escasas que vamos a indicar, o la ha aceptado simplemente (Casa-

joana, Mendive, Van Noort, Muncunill, etc.), o la ha modificado en puntos accidentales (Mazzella, Palmieri, Beraza, etc.). A muchos les repugna hoy la idea de pacto; tampoco pueden familiarizarse con la fórmula aligación de voluntades (1). Pero por más que rechacen con energía estas expresiones, es lo cierto que mantienen resueltamente lo sustancial de esta explicación: la constitución de Adán como cabeza moral y jurídica del linaje humano.

No es nuestro intento exponer las pruebas ni vindicar esta explicación, que a nuestro pobre entender es la única que intenta, con la felicidad posible en tan difíciles cuestiones, aceptando todos los datos del problema, declarar este elemento del pecado original. Lo que principalmente pretendíamos en esta exposición es llamar la atención sobre el método con el cual procedieron los teólogos posttridentinos en la solución de este problema, fijando al propio tiempo sus términos.

Diverso es el camino emprendido por el afamado teólogo P. Billot en su ingeniosa disquisición sobre el pecado original (2); no es de maravillar que llegase a conclusiones diversas, conclusiones que, como muchas otras de las suyas, han logrado carta de ciudadanía en el mundo teológico.

Billot se propone investigar el concepto que debemos formarnos del pecado original. Partiendo de la noción comúnmente recibida del pecado original como *peccatum naturae*, establece que el pecado de naturaleza «reduplicative ut talis in oppositione ad personam» no puede consistir más que en la privación de la recta relación en que la naturaleza debía estar respecto de Dios por haberle sido conferida la gracia a Adán como *accidens speciei*, a modo de accidente cuasiespecífico. Tal privación no puede ser sino el efecto de la primera culpa de la cabeza de la naturaleza, culpa que halla a ésta en su integridad.

Esto supuesto excluye del todo la noción de cabeza moral o jurídica: el acto del pecado de naturaleza *actus peccati naturae*, procede de Adán como cabeza de la naturaleza, «simpliciter et sine addito», porque todos estábamos contenidos en él *seminaliter*. La razón prin-

---

(1) En el Boletín esperamos patentizar lo accidental de estas divergencias, demasiado exageradas por algunos de estos mismos autores (cf. Pesch, 3, 274).

(2) V. principalmente la obra citada, pp. 140, 159, 166 y 168.

cipal es para Billot porque la idea de cabeza moral no se compagina con la noción de pecado de naturaleza, porque personas como tales son quienes son representados por su cabeza jurídica y moral. Por tanto, no habría un reato de naturaleza «reatum in communi natura subiectatum». Por tanto, la institución positiva de Dios, que es necesaria, sin duda, para la explicación del pecado original, consiste, única y precisamente, en la colación de la justicia original como accidente específico de la naturaleza.

Mas ¿cómo explicar en esta teoría el axioma: *todos pecaron en Adán?* En esta locución, por la misma aposición *en Adán*, queda restringido el verbo *pecaron* a significar simplemente: «todos contrajeron el débito de la privación de la justicia original». Este débito tiene razón de culpa por su relación al acto voluntario de aquel que es fuente, cabeza y principio de la naturaleza. Como el pecado original conviene analógicamente tan sólo con el pecado personal, no hay que buscar la razón de voluntariedad propia de él en nuestras personas: «non ergo quaerenda ratio voluntarietatis originali peccato propriae in nostris personis». Por lo demás, la voluntariedad del pecado habitual no es otra cosa que la relación trascendental del estado de aversión contra Dios a la sola causa que pudo inducirlo: el acto voluntario que precedió.

Como se ve, la teoría de Billot parte del análisis de una noción *peccatum naturae*, entendida en un sentido especial. No busca apoyo más que en ciertos textos de Santo Tomás, que no son los únicos que en esta materia se pueden invocar, como luego vamos a ver. Muchos de los elementos positivos que contiene, prescindiendo de la rigidez excesiva que da a la noción de pecado de naturaleza (como que no es fácil ver cómo la naturaleza *ut contradistincta a personis* sea capaz de pecado), están expuestos con vigor, y es mérito del insigne autor haberles devuelto un puesto de honor en la Teología. Pero la hace inaceptable a esta teoría la exclusión de los elementos morales que, fundados en documentación positiva, aportaron los teólogos del siglo XVI. Aun un partidario de Billot ha notado que la fórmula *peccatum naturae* «expresa el *hecho* del pecado original en cuanto es propio de todos los hombres, mas no explica cómo es un verdadero estado de pecado» (1).

---

(1) BECKER, *Zur Frage des Schuldcharakters der Erbsünde*, en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 48 (1924) 73.

Mas, principalmente al negar toda voluntariedad aplicada a los descendientes, parece dejar a un lado los elementos más sustanciales de la cuestión (1).

El mismo autor (2) y varios de los que han aceptado su teoría, han hecho valer en su favor cierta facilidad apologética. Mas si esta facilidad se ha de lograr sacrificando elementos intrínsecos al dogma, no es legítima. Por lo demás, si es difícil la idea de la representación moral en la imputabilidad del pecado, no menos difícil parece (si no más) la imputación de un pecado propiamente dicho a quien ni física ni moralmente ha tenido parte en el acto culpable. No, la apologética del pecado original, delicada como es, no hay que llevarla por estos derroteros, que pueden parecer atenuaciones deformadoras (3), ni parece prudente proclamar, con miras apologéticas, como evidentemente absurda la doctrina sostenida unánimemente por tanto tiempo por los teólogos (que no fueron solos los decadentes) (4). Más bien debemos

---

(1) Por lo demás que no puedan ser excluídos, lo muestra prácticamente el mismo P. Billot. Al explicar la noción de voluntario en el pecado habitual, dice que es la relación al acto voluntario que precedió, el cual, «in ordine ad suas sequelas *manet* non abolitus» (op. cit., p. 167). Pues esto, y no más, es en el fondo la teoría que combate. Aplicado al pecado original con plena consecuencia, da la permanencia moral del acto de Adán en todos sus descendientes. De este modo la relación al acto inductor ya no le deja a éste meramente en el plano de causa eficiente extrínseca, sino que lo hace causa formal y elemento intrínseco y esencial. Mas para explicar esto, en alguna manera, es preciso que la institución positiva de Dios verse sobre la misma voluntad de Adán y de sus descendientes. Con esto se concibe que estos dos elementos que, como indicábamos arriba, son esenciales, y de hecho son mantenidos por el P. Billot, conduzcan a la declaración de la voluntariedad del pecado original; de otro modo, parecen ineficaces para este fin.

(2) Artículos publicados en *Études* 162 (1920), 129 ss. *La Providence de Dieu, etc. Les enfants morts sans baptême.*

(3) Conviene, quizá, recordar aquí que las entusiastas exageraciones de algunos apologistas del siglo pasado dieron ocasión a la terrible diatriba de Paul Janet contra el pecado original en la *Revue des Deux Mondes*, artículo *Un apologiste chrétien*, 15 de mayo de 1869, pp. 361-365. En el caso presente hubiera sido preferible no dar siquiera una apariencia de pretexto a que pudiera escribirse: «Le péché originel aboli par le Cardinal Billot», como se lee en el impiísimo folleto de L. Coulange, *Catéchisme pour les adultes, I. Les Dogmes* (París, 1929), de la colección *Christianisme*, publicada bajo la dirección de P.-L. Couchoud, amasijo de la más estupenda ligereza científica con el más desvergonzado cinismo y rabia infernal contra el Catolicismo.

(4) Así lo da a entender el P. Billot en los artículos de *Études*, 162 (1920)

conducirla por donde se la conduce de ordinario: valorar con equidad, sin exageraciones, la naturaleza de la degradación que induce este pecado; ponderar la sobrenaturalidad de los bienes de que priva; notar la congruencia de la disposición divina con relación a la conservación de estos bienes, fundada en la solidaridad humana; por fin, relacionar este misterio con los demás que constituyen la providencia sobrenatural de Dios; tal es el contenido de la apologética tradicional del pecado original, que nos lleva a exclamar con la Iglesia: «O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!»

Pasemos ya a la segunda parte de este artículo: ¿Cuál es la posición de Santo Tomás en la cuestión que nos ocupa?

Ya hemos indicado que el P. Billot aduce en apoyo de sus ideas varios textos del Angélico; y no le negamos este derecho, en parte al menos, porque los elementos positivos de esta teoría se hallan a menudo en las obras de Santo Tomás. Algo con todo costaría hallar en él la concepción particular del *peccatum naturae* desarrollada por Billot. Pero ¿será verdad que manteniéndose Santo Tomás en los elementos físicos, por decirlo así, excluye los elementos morales en la explicación del pecado original? Por de pronto es un hecho singular que casi todos los teólogos posttridentinos aducen en su favor sin sombra de duda al Doctor Universal. Algún fundamento tendrán sin duda para ello, teólogos de diversas tendencias, que en muchas ocasiones se dividen en la interpretación de su común Maestro. Por otra parte sería evidentemente excesivo afirmar sin más que en Santo Tomás se contenga explícitamente formada la teoría de los teólogos posttridentinos. Ya hemos indicado que las preocupaciones de la Teología no se habían extendido todavía por entonces a la declaración de este punto preciso.

La verdad parece estar en un justo medio, que creemos se puede formular en estas dos proposiciones: 1.ª En Santo Tomás (quien por combatir también a los maniqueos y por recibir con veneración la herencia agustiniana y pretomista, insiste con fuerza en la única volun-

---

132 ss., refiriéndose principalmente a los teólogos del siglo XVIII. Tampoco en su tratado *De personali et originali peccato*, cita más que un texto de Billuart y otro de los Wirceburgenses (pp. 145, 146). Realmente esta documentación es muy escasa.

tad físicamente actuada, la de Adán, de la cual deriva todo el pecado original) se advierte con todo una evolución, en el sentido de dar mayor cabida a las consideraciones morales en la explicación de la voluntariedad del pecado original. Que hay en las diferentes obras diversidad de expresión, es evidente y universalmente reconocido. 2.ª En conjunto, y principalmente en sus últimas obras, se contiene, al menos virtualmente, lo sustancial de la teoría de los escolásticos posttridentinos, en cuanto afirma cierta trasmisión de la voluntariedad a todos los hombres, y que en un sentido no sólo físico, sino también moral, todos los hombres fuimos una sola cosa en Adán.

Para comprobar estas afirmaciones pasemos revista a los principales textos del Angélico Doctor, que tratan precisamente esta cuestión, siguiendo el orden cronológico, en cuanto es cierta o probablemente conocido.

Comentario al Maestro de las Sentencias (1253-1255)

2, d. 30, q. 1, a. 2. «..... Culpa autem super hoc addit rationem voluntarii: ex hoc enim aliquis culpatur quod deficit in eo quod per suam voluntatem habere potuit. Unde oportet, quod secundum quod aliquid rationem culpae habet, secundum hoc ratio voluntarii in eo reperiatur..... Unde ad culpam personae requiritur voluntas personae..... ad culpam vero naturae non requiritur voluntas nisi in natura illa. Sic ergo dicendum est quod defectus illius originalis iustitiae quae homini in sua creatione collata est, ex voluntate hominis accidit; et sicut illud naturae donum fuit, et fuisset in totam naturam propagatum, homine in iustitia persistente, ita etiam et privatio illius boni in totam naturam perducitur, quasi privatio et vitium naturae.....

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale, cum non sit vitium personae ut persona est, sed quasi per accidens, in quantum persona habet talem naturam, ideo non oportet quod sit in potestate huiusmodi personae hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quod sit in potestate alicuius qui est natura illa: quia ex hoc quod habens aliquam naturam peccavit, natura infecta est; et per consequens inficitur in omnibus illis qui ab illo naturam trahunt. Et ideo potest dici culpa naturae, cum aliquis in natura illa subsistens, per voluntatem defectum istum in totam naturam causaverit.»

2, d. 31, q. 1, a. 1. «..... Sed ratio culpae inde venit, quod illud quod collatum fuit gratis Adae, sc. originalis iustitia non fuit sibi col-

latum personaliter, sed inquantum talem naturam habebat, ut omnes sc. in quibus talis ab eo accepta natura inveniretur, tali dono potirentur; et ideo cum propagatione carnis etiam illa originalis iustitia propagata fuisset. In potestate ergo naturae erat ut talis iustitia semper in ea conservaretur; sed per voluntatem personae existentis in natura factum est ut hoc perderetur; et ideo hic defectus comparatus ad naturam, rationem culpae habet in omnibus in quibus invenitur communis natura accepta a persona peccante: et quia per originem carnis defectus iste naturali generatione traducitur simul cum natura, ideo etiam et culpa originalis per originem carnis traduci dicitur; et quia per voluntatem personae ratio culpae ad naturam transit, ideo dicitur persona naturam infecisse. Quia vero in personis aliis est originale peccatum a prima persona generantis, non est ratio culpae ex ipsis, cum non propria voluntate peccatum tale incurrant, sed in quantum talem naturam cum ratione culpae recipiunt. Inde est quod secundo natura personam inficere dicitur.»

En estos textos parece calcada la teoría de Billot. La voluntariedad se exige *in natura illa,* es decir, en la persona del jefe y del que es fuente y origen de toda la naturaleza.

La doctrina del Comentario a las Sentencias es calificada de insuficiente por el P. Kors (1). Podemos más bien decir que los pasajes transcritos no representan toda la concepción de Santo Tomás en esta obra. En 2, d. 31, q. 1, a. 2, se lee lo siguiente: «Similiter etiam et *ratio voluntarii*, quae culpam causabat in natura, *in omnes homines* qui ab Adam naturam accipiunt *transit*..... unde quod illi qui ab ipso nati sunt tali iustitia careant ex voluntate ipsius Adae consecutum est; unde et *ratio voluntarii in omnes quia ab eo naturam humanam accipiunt simul cum defectu transit.*» Se ve, por tanto, explícitamente afirmado, el principio fundamental en que se apoya la introducción del concepto de voluntariedad moral y de cabeza jurídica: la razón de voluntariedad pasa a los descendientes de Adán.

Summa contra Gentes (1259-1264)

4 C. G., c. 52. «..... Non enim est inconveniens quod uno peccante peccatum in omnes dicimus esse propagatum, quamvis unusquisque

(1) Op. cit., 148.

ex proprio actu laudetur vel vituperetur, ut prima ratio procedebat. Aliter enim est in his quae sunt unius individui et aliter in his quae sunt totius naturae speciei; nam participatione speciei sunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit..... Si quod autem peccatum est quod ipsam naturam speciei respiciat, non est inconveniens quod ex uno propagetur in alterum, sicut et natura speciei per unum aliis communicatur..... Primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, sc. gratia et debito ordine animae, sed etiam bono ad naturam communem pertinente..... Sic igitur huiusmodi defectus in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis. Sic enim invenitur voluntarium huiusmodi peccatum voluntate primi parentis, quemadmodum et actio manus rationem culpae habet ex voluntate primi moventis, quod est ratio; et sic aestimantur in peccato naturae diversi homines quasi naturae partes, sicut in peccato personali diversae unius hominis partes. Secundum hoc igitur verum est dicere quod uno peccante omnes peccaverunt in ipso, ut Apostolus dicit, secundum quod secunda ratio proponebat, non quod essent actu in ipso alii homines, sed virtute sicut in originali principio; nec dicuntur peccasse in eo quasi aliquem actum exercentes, sed inquantum pertinent ad naturam ipsius quae per peccatum corrupta est.»

En este capítulo viene Santo Tomás a explicar la doctrina dada en el Comentario, cómo debe entenderse la voluntariedad *in natura illa*. Dice, pues, el Santo, que supuesto que no debe entenderse que estuviésemos en Adán cuando pecó como haciendo físicamente aquel acto, sino en cuanto pertenecemos a la naturaleza viciada por aquel pecado, se explica que seamos todos culpables, por dos razones. En primer lugar, porque todos éramos computados como un solo hombre por la participación de la naturaleza común: «Omnes homines *computantur* unus homo per participationem naturae communis.» Además, la culpa que se halla en todos es comparable a la del acto externo, que deriva toda su voluntariedad del acto interno, de tal manera, que en el pecado de naturaleza son considerados los distintos hombres como diversas partes de la naturaleza común, como en el pecado personal las diversas partes del hombre.

El relieve dado en estos pasajes a la unidad de todo el género humano en Adán para explicar la voluntariedad, es evidente. Esta uni-

dad se funda ciertamente en la generación; pero es algo especial, en virtud del cual viene a resultar que la voluntad de Adán *fué* la voluntad de todos los hombres, como dice el P. Martín (1), algo, sin duda, perteneciente al orden moral, como al orden moral pertenece también la unidad existente entre el acto de la voluntad y el acto físico externo, el cual, por constituir con aquél un todo moral por virtud de la moción recibida, recibe la denominación de pecado.

Quaestiones disputatae. De malo (1260-1268, o quizá 1269-1272).

De malo, q. 4, a. 1: «Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquis homo singularis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est una quaedam persona singularis; alio modo secundum quod est pars alicuis collegii; et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere; pertinet enim ad eum in quantum est singularis persona ille actus quem proprio arbitrio et per se ipsum facit; sed in quantum est pars collegii potest ad eum pertinere actus aliquis quem per se ipsum non facit nec proprio arbitrio, sed qui fit a toto collegio vel a pluribus de collegio vel a principe collegii; sicut illud quod princeps civitatis facit dicitur civitas facere, ut Philosophus dicit. Huiusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut Apostolus inducit de membris Ecclesiae. Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente naturam accipientium quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis consideranda est; in qua quidem multitudine unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona vel quasi aliquod membrum huius multitudinis quae per naturalem originem derivatur ab uno. Est autem considerandum quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum sc. iustitia originalis..... Si ergo consideretur iste defectus hoc modo per originem in istum hominem derivatus, secundum quod iste homo est quaedam persona singularis, sic huiusmodi defectus non potest habere rationem culpae, ad cuius rationem requiritur quod sit voluntaria. Sed si, consideretur iste homo generatus sicut quoddam membrum totius humanae naturae a primo parente propagatae, ac si omnes

(1) *Ciencia Tomista*, 10 (1914) 396.

homines essent unus homo, sic habet rationem culpae propter voluntarium eius principium, quod est actuale peccatum primi parentis; sicut si dicamus quod motus manus ad homicidium perpetrandum, secundum quod manus per se consideratur, non habet rationem culpae, quia manus de necessitate movetur ab alio; si autem consideratur ut est pars totius hominis qui voluntate agit, sic habet rationem culpae, quia sic est voluntarium. Sicut ergo homicidium non dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis, ita huiusmodi peccatum non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturae. Et sicut ad unum peccatum hominis faciendum diversae partes hominis adhibentur sc. voluntas, ratio, manus et huiusmodi, et tamen est unum solum peccatum propter unitatem principii, sc. voluntatis, a quo peccati ratio ad omnes partium actus derivatur, ita et ratione principii in tota natura consideratur quasi unum peccatum originale; propter quod Apostolus dicit: In quo omnes peccaverunt; quod secundum Augustinum potest intelligi in quo sc. primo homine, vel in quo sc. peccato primi hominis, ut peccatum primi hominis sit quasi commune peccatum omnium.»

De malo, q. 4, a. 2. «..... Dictum est enim supra (art. praec.) quod peccatum originale est huius personae vel illius prout consideratur ut pars quaedam multitudinis ab Adam derivatae, ac si esset quoddam membrum unius hominis. Dictum est etiam quod unius hominis peccantis est unum peccatum, secundum quod ad totum refertur et ad primum peccandi principium, licet executio peccati fiat per diversa membra. Sic ergo peccatum originale in isto homine vel in illo nihil est aliud quam quod ad ipsum pervenit per originem ex peccato primi parentis. Sicut peccatum in manu aut in oculo nihil aliud est quam id quod pervenit ad manum vel ad oculum ex motione primi principii peccantis quod est voluntas; licet ex una parte fiat motio per naturalem originem, ex alia vero parte per imperium voluntatis. Id vero quod pervenit ad manum de peccato unius hominis singularis est quidam effectus et impressio motus primi inordinati, qui erat in voluntate, unde oportet quod eius similitudinem gerat.» La misma doctrina repite en q. 4, a. 6.

Es la obra en que con mayor amplitud se desarrolla la cuestión del pecado original. Recojamos las ideas incluídas en estos notables pasajes. El defecto de la justicia original no puede tener razón de culpa, si se considera este individuo aislado, porque de la esencia de pecado es ser voluntario; pero si se le considera como miembro de toda

la naturaleza humana, es voluntario por razón de su principio, que es el pecado del primer hombre; de donde deduce que el pecado original, en este o en aquel hombre, no es otra cosa que lo que a él llega del pecado del primer hombre, como una impresión suya, por lo que debe tener semejanza con él. Repite la comparación con el pecado exterior, porque también en él se deriva la razón de pecado de la voluntad a todos los miembros. Donde aparece marcada la completa equiparancia entre la noción de pecado y la de voluntario (idea inculcada de nuevo en el *Quodl.* 12, a. 32); por lo que es preciso que a donde llegue la noción de pecado llegue también la de voluntario. Lo más notable es, con todo, en este pasaje, la aparición de la idea del hombre particular como parte o miembro de un colegio o comunidad, para pasar de ella a la consideración de la unidad de cuerpo. Explica, pues, que todos los hombres sean pecadores, porque todos los que reciben la naturaleza de Adán se han de considerar como un colegio o un cuerpo. Visible es, por tanto, la mayor acentuación de los elementos de orden moral en la explicación de la voluntariedad del pecado original. Para Santo Tomás no hay oposición entre ellos y la noción de pecado de naturaleza, antes se armonizan y mutuamente se condicionan.

Así, en las *Quaestiones disputatae de potentia,* q. 3, a. 9 ad 3, después de repetir la noción de *peccatum naturae*, prosigue: «Et per cuius (Adán) voluntatem in omnibus peccatum originale quasi voluntarium reputatur.» La voluntariedad moral o de reputación aplicada a todos por razón de la voluntad física del primer hombre, tal es la naturaleza de la relación existente entre el pecado originado y la voluntad de Adán. No sin razón aducían este texto en su favor los teólogos posttridentinos (1).

Summa theologica. Prima secundae (1266-1271).

1-2, q. 81, a. 1. «..... Sed omnes huiusmodi viae insufficientes sunt; quia dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem

(1) En el *Compendium Theologiae* (probablemente una de las últimas obras del Santo), c. 196, y en el *Comentario a la Epístola a los Romanos* (1269-1273), c. 5, lecc. 3, recoge breve y sucintamente las ideas expuestas en las obras principales aquí examinadas.

per originem, et etiam aliqui defectus animae ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis generantur fatui) tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere videtur excludere rationem culpae, de cuius ratione est quod sit voluntaria..... Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis reputantur quasi unus homo, sicut etiam Porphyrius dicit quod participatione speciei plures homines sunt unus homo: sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membrum; unde homicidium quod manus committit non imputatur manui ad peccatum, si consideratur manus secundum se, ut divisa a corpore; sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quae est in isto homine ex Adam generato non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur; sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis dicitur actuale; et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur non est peccatum illius membri nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum, ita peccatum originale non est peccatum huius personae nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur peccatum naturae, secundum illud Ephes., 2: *eramus natura filii irae.*»

Sintetiza Santo Tomás los elementos dispersos en las otras obras. La unidad de todos los hombres en Adán, a semejanza de la de una comunidad, por efecto de la cual somos miembros de un cuerpo, hace que no sea preciso que el desorden de naturaleza sea voluntario a la voluntad propia de cada uno; basta que lo sea a la voluntad de Adán, primer motor por la generación de todo el género humano, bien como el acto del miembro corporal es voluntario sólo por la voluntad del alma, que mueve el miembro. Por tanto, así como el acto del miembro exterior no es imputado a este miembro como tal, sino en cuanto

es algo del hombre, movido por su primer principio motor, así el pecado original no es pecado de este hombre, sino en cuanto recibe la naturaleza del primer hombre; por esto se llama pecado de naturaleza. He aquí la noción de *peccatum naturae* íntimamente ligada en Santo Tomás a la consideración de la unidad del género humano.

Al negar Santo Tomás en el pasaje citado que el pecado original sea voluntario, *voluntate ipsius hominis*, no niega toda denominación de voluntario a cada uno; al contrario, todo su raciocinio tiende a investigar cómo en alguna manera le alcance esta denominación, para que pueda alcanzarle la imputabilidad, sin que sea preciso que haya cometido un acto malo con su voluntad personal y física; para ello basta que tenga con el pecado de Adán la unidad moral que tiene la acción de los miembros con la de la voluntad (1).

Summa theologica. Tertia pars (1271-1273): q. 84, a. 2 ad 3.

Por esto, en este último pasaje, precisamente, al exponer que el pecado original no es materia propia del Sacramento de la penitencia,

---

(1) El P. Kors (op. cit., 157-152) con razón admira la belleza de la concepción de Santo Tomás al comparar el pecado original con el pecado exterior y la importancia dada por el Santo a la idea de moción generativa. Mas luego impugna como no tomista (aunque sus argumentos más bien son especulativos, como le notó algún crítico) la idea de unidad moral entre Adán y sus descendientes en la explicación de la voluntariedad del pecado original. En esto nos parece no anda acertado. Precisamente, en Santo Tomás todo este raciocinio está ordenado a reforzar la idea de unidad, ciertamente moral y no sólo física, entre el primer progenitor y todo el género humano establecida al principio del artículo. En realidad, sin esta unidad moral no bastaría la moción para dar la denominación de pecado a la acción del motor movido: nadie, por ejemplo, dirá pecaminosa la acción del fusil que da muerte a un inocente, por ser movido por una mano criminal; esta mano, por tanto, es dicha criminal, no precisamente por ser movida por una voluntad perversa, sino porque su acción forma un todo moral con la del motor. Por lo demás, como nota Suárez *(De Peccatis*, disp. 9, sect. 2, n. 29), esta comparación declara bien la unidad moral en Adán, pero no excluye las diferencias importantes y esenciales entre ambos casos: «In illo exemplo peccatum membri et capitis unum omnino est, hic autem singulis membris peccata sunt singula et distincta et peccatum solum est unum propagatione et origine; hinc etiam fit ut peccatum membri tantum dicatur peccatum denominatione extrinseca, at vero peccatum originale, licet non sine ordine ad extrinsecam voluntatem sit peccatum, in se tamen intrinsece est peccatum, quia non est per modum actus, sed per modum habitus, et in subiecto apto.»

dice: «Quia peccatum originale non est nostra voluntate peractum, nisi forte in quantum voluntas Adae reputatur nostra, secundum modum loquendi quo Apostolus dicit Rom. 5: *in quo omnes peccaverunt.*» (Donde el dubitativo *forte* se aplica, evidentemente, a *peractum*, no a *reputatur*). He aquí cómo las sin duda postreras frases que escribió el Doctor común sobre esta materia, señalan el camino a los teólogos posttridentinos, y por cierto a la luz de las palabras reveladas del Apóstol de las gentes.

Con esto creemos suficientemente establecidas las proposiciones indicadas sobre las ideas de Santo Tomás en esta cuestión.

Fundada parece, por todo lo dicho, la conclusión general de que las teorías sobre la voluntariedad del pecado original, desarrolladas en un período en que, por los esfuerzos dominantes de las escuelas españolas del siglo XVI, los estudios teológicos alcanzaron una profundidad y extensión que, en concepto de eminentes críticos, nada tiene que envidiar al siglo de oro de la Escolástica, no representan una desviación de la Teología, sino más bien deben ser apreciadas como un progreso, que acredita el método teológico empleado por aquellos insignes autores, no menos distinguidos que por su talento metafísico y sutil analista de las ideas, por su serena crítica, su profundo estudio de la Escritura y su extenso conocimiento de la tradición católica.

José M.ª Dalmau

Colegio Máximo de San Ignacio. Barcelona (Sarriá).

¿ES CENSURABLE EL ECLECTICISMO FILOSOFICO SUAREZIANO?

(Conclusión) [1]

IV. El eclecticismo de Suárez ni censurado ni censurable

Veamos, ante todo, si el eclecticismo suareziano mereció, como lo indica el P. Marcone, la corrección de sus Superiores. Es verdad que el P. Juan Suárez, cediendo a las instancias de ciertos espíritus, amantes en demasía de la tradición, reconvino a nuestro Filósofo y aun estuvo a punto de removerle de su cátedra de filosofía; mas oída la defensa que hizo de sí y de su método el joven Profesor, quedó tan convencido y aun conmovido, escribe el P. De Scorraille, que le abrazó estrechamente y le dijo: «Sí, enseñe, enseñe Vuestra Reverencia muchos años, y confíe que no le ha de faltar la ayuda de Nuestro Señor» (2).

Seis años más tarde, en 1579, explicando teología Suárez en Valladolid, el Visitador P. Diego de Avellaneda volvió a encomendarle encarecidamente que en su lectura cuidase de no introducir nuevas doctrinas ni apartarse de Santo Tomás (3), y aun se quejó de ello y le

---

(1) V. t. 8, p. 471.

(2) De Scorraille-Hernández, I, p. 127.

(3) Carta de Suárez al P. General, Mercurián, cuyo autógrafo puede leerse en De Scorraille-Hernández, I, entre las pp. 154 y 155. Y nada más oportuno que transcribir aquí los dos párrafos en que nos describe el mismo Suárez su método de investigación y enseñanza. Dice así: «El primero es que yo estoy persuadido que en lo que he leído de Teología he seguido siempre las opiniones más comunes y más seguras y más en las cosas que son de alguna consideración, y que siempre he ido arrimado a la doctrina de Santo Tomás, si no es en una u otra cosa; y para verificación de esto, no sé mejor medio que es verse lo que he leído; y mientras eso se hace, porque es lar-

pedía urgente remedio al P. General, Everardo Mercurián (1). Mas como la alarma del Visitador no tenía más fundamento que sus preocupaciones o falsas informaciones y el celo intempestivo de algunos émulos de Suárez, el resultado de aquel enojoso episodio cedió todo en honor de nuestro Héroe. Los censores de Castilla aprobaron aquellas «peligrosas novedades», que tanto inquietaban al P. Avellaneda, y los de Roma cobraron de su Autor una estima tan grande, que en el mismo curso de 1579-1580 el P. General, Claudio Aquaviva, le confirió la cátedra de teología en el Colegio Romano (2).

Todo esto pudo haber leído el P. Marcone en la ya tantas veces citada biografía del Eximio Doctor, ya que esta obra es una de las fuentes bibliográficas con que encabeza su artículo sobre Suárez. Y no menos pudo haber visto que éste, al poner en planta como filósofo el método ecléctico, de que venimos hablando, no contravino ni a las prescripciones de San Ignacio ni al Instituto de la Compañía. Porque es cierto que la Compañía de Jesús fué la primera Orden religiosa, después de los dominicos, que escogió *oficialmente* como Doctor propio al Doctor de Aquino, y, comentando y poniendo de texto en sus colegios y universidades la Suma Teológica, contribuyó como la que más a difundir por el mundo sus doctrinas; pero no es menos cierto que,

---

go, envío a V. R. un papel que el P. Visitador me dió, que contiene todas las proposiciones que, al parecer del que las sacó, se hallan en mis lecturas nuevas o contrarias a Santo Tomás, y junto con éste envío otro que contiene mis sentencias y el fundamento dellas; en lo cual no pretendo defendellas, sino que se entienda la verdad de lo que hay.

»El segundo punto es que, aunque se pueden imaginar muchas ocasiones que puede haber habido para poner en mí esta nota, una principal es el modo de leer que yo tengo, que es diferente de lo que los más usan por acá; porque hay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, que son la autoridad sacra y la humana razón, cada cosa en su grado. Yo he procurado salir deste camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad, quier en la traza, quier en el modo de declarallas, quier en las razones, quier en las soluciones de dificultades, quier en levantar algunas dudas que otros no tratan de propósito, quier en otras cosas que siempre se ofrecen; y de aquí pienso que resulta que, aunque las verdades que se leen no sean nuevas, se hagan nuevas por el modo o porque salen algo de la vereda de los cartapacios.....»

(1) De Scorraille-Hernández, l. c., p. 153.

(2) *Ibid.*, I, pp. 152-161.

en vida del P. Suárez, el maestro a quien debía preferentemente seguir y explicar el profesor jesuíta de filosofía, no era el Aquinate, sino Aristóteles (1); y aunque el *Ratio studiorum*, establecido en la Compañía definitivamente en 1599, ordenaba al Profesor de filosofía que «siempre hable de Santo Tomás honoríficamente», añadía, sin embargo, a continuación, que «le siguiera gustoso siempre que conviniera, y cuando no, se apartase de él con respeto y mesura» (2). Más aún: en el decreto 56 de la Congregación V (1593-94), que manda a los nuestros mirar como Doctor propio a Santo Tomás y seguirle en la teología escolástica, advierte que «non sic tamen S. Thomae adstricti esse debere intelligantur, ut nulla prorsus in re ab eo recedere liceat; cum illi ipsi, qui se thomistas maxime profitentur, aliquando ab eo recedant; nec arctius nostros S. Thomae alligari fas sit quam thomistas ipsos».

Y éste mismo había sido el sentir del P. Everardo Mercurián, respondiendo a las infundadas quejas del P. Diego de Avellaneda (3), por las que éste llamaba «peligrosas novedades de Suárez»; éste fué también el sentir del sucesor de Mercurián, P. Aquaviva (4), y éste, en fin,

---

(1) «In logica, et philosophia naturali, et morali, et metaphysica, doctrina Aristotelis sequenda est» *(Const., S. J.*, p. 4, c. 14, n. 3). «Cum Societas Philosophiam Aristotelis tamquam Theologiae magis utilem amplexa sit, illi inhaerendum omnino est, juxta id quod in Constitutionibus et in Ordinatione pro studiis praescribitur» *(Congr. XVI*, anno 1730, d. 36).

(2) «Contra vero de Sto. Thoma numquam non loquatur honorifice; libentibus illum animis, quoties oporteat, sequendo; aut reverenter et gravate, si quando minus placeat, deserendo» *(Rat. stud.*, reg. 6 professoris phil.).

(3) «No nos parece haber causa suficiente para darse nuevo orden acerca la conformidad que han de tener los nuestros que leen Teología con la doctrina de Santo Tomás; mas basta lo que las Constituciones en la 4.ª parte acerca desto ordenan, que es que de ordinario se siga su doctrina como lo entiende y platica la Compañía en las provincias todas» (Carta a Avellaneda en 3 de julio de 1579).

(4) «Por agora no convenía apretar más de lo que se ha hecho, por no venir a algún extremo, como lo sería cerrar totalmente la puerta a todos los otros autores que en algunas materias mejor escribieron, allende que sería amilanar los ingenios y habilidades de los nuestros» (Aquaviva a Deza, 22 de noviembre de 1582).

Hasta qué punto había merecido Suárez la censura que de él había hecho Avellaneda, nos lo dirá su Rector, el P. Juan de Atienza, escribiendo al General el 8 de abril de 1579: «El recuerdo que al otro segundo lector (Suárez) se ha dado para que no se aparte de Santo Tomás, también creo que será de provecho, no pôrque en la sustan-

el de los Padres más ilustres y celebérrimos Profesores: Maldonado, Salmerón y Belarmino, con quienes se aconsejó el P. Aquaviva (1). De modo que condenar o corregir el método y manera de seguir a Santo Tomás, que tenía Suárez, hubiera equivalido a condenar y corregir la legislación de la Compañía y a sus más ilustres Profesores.

* * *

Mas, puesto caso que de hecho no haya sido censurado el eclecticismo suareziano por contravenir a las disposiciones de nuestro Instituto, como lo insinúa Marcone, ¿merecerá serlo por otros motivos, como lo vuelve a insinuar el mismo escritor con aquel: «pero..... Suárez propende bastante al eclecticismo»? También aquí hemos de dar respuesta negativa a nuestro ilustre Contendiente, y repetimos que el eclecticismo prudente y moderado del Eximio Doctor es el único método racional y progresivo en filosofía. Y como para muchos será ésta tal vez la parte más práctica e interesante de nuestro trabajo, vamos a demostrarlo, aunque sea repitiendo algunas ideas del párrafo anterior.

No tratamos aquí, ya se entiende, de los que por primera vez toman en sus manos el texto de filosofía; que a éstos, como incapaces aún de discurrir por sí mismos y faltos de principios o criterio objetivo con que discernir lo cierto de lo falso o menos probable, la multiplicidad de autores y maestros les confundirían sus tiernas inteligencias y les traerían más daño que provecho. Referímonos solamente al filósofo veterano o investigador, que sintiendo en sí fuerzas bastantes, se lanza a explorar las profundidades de la filosofía. Pues bien; éste tal, en su rumbo por ese vasto océano, ha de evitar igualmente dos escollos opuestos: el pensamiento demasiado libre e independiente, y el pensamiento demasiado servil.

---

cia creo que haya habido mucho en que reparar; porque en la Teología siempre se ha acomodado a la doctrina de Santo Tomás, *no se apartando della si no es cuál o cuál vez* (y algunas opiniones son que allende de no ser de mucha importancia, muchos las tienen por no ser de Santo Tomás), y estimándola en sí y encomendándola a otros, como yo sé ex certa scientia» (Juan de Atienza al General E. Mercurián, Valladolid, 8 de abril de 1579).

(1) *Documenta de ratione studiorum*, 1583-1613.

Del primero bien podemos decir que es el agua regia o disolvente fatal de toda filosofía. Y la razón es manifiesta. Intentar, haciendo tabla rasa de todo el pasado; intentar, a ejemplo del tristemente célebre Jouffroy, construir por sí mismo toda la filosofía, es una empresa superior a las fuerzas individuales, que forzosamente llevará o al desaliento de la impotencia, o al escepticismo, o cuando menos a la esterilidad. Hoy día, después de la labor filosófica llevada a cabo por tantos y tan eminentes genios, la inteligencia aislada del individuo, que tiene a mengua hacer el oficio de la hacendosa abeja (el símil es de Lord Bacon) y se desentraña como la araña para sacar de su seno toda la ciencia; malbarata y agota sus energías o en repeticiones estériles para el progreso de la filosofía, o tal vez en minar los cimientos y demoler lo bien edificado por sus predecesores. De aquí esa divergencia de orientaciones filosóficas, esa multiplicidad de sistemas, tan descabellados y absurdos algunos de ellos, y el que no haya *una* filosofía, sino tantas cuantos son los pensadores o soñadores filosóficos.

Ni se nos objete que la filosofía es una ciencia racional, y, por consiguiente, artefacto de la razón del individuo. Cierto, responde el P. Teodoro Regnon, «pero tampoco hay que echar en olvido que el individuo humano es por naturaleza capaz del ajeno magisterio y que muchos han nacido para discípulos y no para maestros. Si el orgullo democrático, enfermedad endémica de nuestro siglo, no nos cegara los ojos, veríamos sin dificultad, digan lo que quieran nuestros políticos, que la naturaleza está por la aristocracia del genio y que más certeramente llegaremos a conseguir la verdad siguiendo las huellas de los grandes filósofos, que no caminando a Dios y a la aventura. Y ¿por qué razón en la dificilísima ciencia de la filosofía se ha de hacer menos caso de la autoridad que en física y química?» (1).

¿Sabéis qué es lo que da a la filosofía escolástica esa firmeza y pujanza, que la hace tan odiada a los enemigos de la Iglesia, y esa vitalidad tan fecunda que, tronchada a los rudos golpes de los enciclopedistas, kantistas, idealistas y positivistas, ha vuelto a retoñecer, más frondosa en cierto modo que en los pasados tiempos? Pues ante todo el respeto de fe y adoración a la palabra divina. Que no es verdadero

---

(1) *Mètaphysique des causes*, Introduction, p. 13.

amigo de la sabiduría quien desprecia las enseñanzas de la Sabiduría increada. En segundo lugar, el religioso respeto para con los Doctores católicos, antorchas resplandecientes en el cielo de la filosofía escolástica. Y, por último, el respeto a los principios básicos e indiscutibles de esa filosofía escolástica, hija y baluarte del catolicismo.

Es que, según hermosamente escribe el malogrado Comellas (1), respetando y «utilizando las investigaciones de nuestros predecesores, y comunicando el resultado de las nuestras a las generaciones que vienen en pos de nosotros, realizamos una ley admirable del universo. Las generaciones que nos han precedido, nos transfunden el caudal de sus conocimientos; y las que nos siguen, adquieren el que nosotros hemos alcanzado. De este modo, con la mutua comunicación y adquisisión hay una cadena de oro que enlaza unas generaciones con otras».

Pero, si con toda cautela se ha de esquivar la Escila del racionalismo individualista y novelero, no menos de temer es para el progreso de la filosofía la Caribdis de un sistematicismo servil, que, además de repugnar abiertamente a la esencia misma de la filosofía, corta los vuelos del humano entendimiento.

La filosofía, como tal y contradistinta de las ciencias teológicas, es una ciencia racional, que se apoya en la razón, que no inclina su frente sino ante la evidencia o mayor probabilidad intrínseca del objeto, que, si abraza las enseñanzas de los grandes maestros, no lo hace movida solamente por su autoridad. Porque sabe que el maestro más eminente puede errar e inducir en error a los que le sigan a ciegas; puede ver el objeto de un modo limitado e incompleto, con lo cual privará de amplitud y elevación a la ciencia de los que se contenten con las investigaciones ajenas (2).

De ahí el axioma — que así puede llamársele — *Amicus Plato, sed magis amica veritas*, atribuído más comúnmente a Aristóteles, y según Santo Tomás, a Platón con respecto a su maestro Sócrates. He aquí cómo lo comenta el Doctor Angélico: «Aunque todos los hombres, por estar dotados de razón, deben preferir la verdad a los amigos, sin

---

(1) *Introducción a la fil.*, p. 41.
(2) Cf. COMELLAS, *o. c.*, p. 96.

embargo, han de hacerlo de un modo especial los filósofos, que enseñan la sabiduría, la cual es conocimiento de la verdad. Porque se ha de deferir más a quien es más amigo; y teniendo amistad con la verdad y con el hombre, y debiendo amar a éste principalmente por la verdad y por la virtud, resulta que la verdad es este amigo, a quien se debe respetar y amar con preferencia al hombre. Además, la verdad es algo divino.....; por lo cual es cosa santa honrar la verdad antes que los amigos. De este parecer es también Platón, quien, al reprobar una opinión de su maestro Sócrates, dice que se ha de tener más cuenta con la verdad que con cualquiera otra cosa, añadiendo en otro lugar: Amigo mío es Sócrates, pero lo es más la verdad; y en otra parte: De Sócrates nos hemos de cuidar poco, pero mucho de la verdad» (1).

Y si tal y tan inviolable ha de ser el amor que el filósofo profese a la verdad y solamente a ella, parece que en buena lógica podemos y debemos concluir: 1.° Que el filósofo debe amar y abrazar la verdad donde quiera que la encuentre, «que la enseñen escritores nacionales o extranjeros, los antiguos o los modernos, los que pertenecen a la escuela cuya tendencia predominante sigamos, o los que pertenecen a una escuela distinta» (2); y no reservar su amor exclusiva y sistemáticamente para un autor o escuela determinada; 2.° que si el doctor o escuela, cuyas enseñanzas seguimos principalmente por su seguridad y sabiduría, defendiera alguna vez doctrinas falsas o menos probables, lo que no es imposible, sobre todo en cuestiones de menor importancia o tratadas por él con menos detención *(non omnia possumus omnes)*, debe apartarse de él con todo respeto; 3.° que el verdadero filósofo debe estar muy lejos de someterse a la ominosa servidumbre del *Magister dixit*, ni conceder o negar nada por sola la autoridad del hombre, que es esencialmente falible, por más vasta y penetrante que sea su inteligencia. A todos se puede aplicar aquella frase del maestro de Santo Tomás, Alberto Magno: «Los varones ilustres de la antigüedad no fueron dioses, sino hombres, y pudieron errar» (3). Y más explícita-

(1) *In libr. 1 Ethic.*, lect. VI.
(2) COMELLAS, *ibid.*, p. 27.
(3) *Libr. 4 Metaphys.*, tr. 3, c. 2.

mente San Agustín: «Sólo para con los libros canónicos de la Escritura me han enseñado a tener tal respeto y honor, que crea firmísimamente en la infalibilidad de sus autores. Cuanto a los demás, por mucho que hayan sobresalido en santidad y doctrina, de tal modo los leo, que no doy por cierto lo que sintieron o escribieron por sola su autoridad.» Por eso, Santo Tomás, en la Suma Teológica, en el mismo lugar donde cita este notable pasaje de San Agustín (1), dice que «locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, est infirmissimus». Y su compañero y amigo San Buenaventura, que a impulsos de una humildad, tal vez más edificante que verídica, se había apellidado «pauper et tenuis compilator» (2), estuvo muy lejos de seguir al pie de la letra y servilmente a su maestro y padre Alejandro de Halés «anteponiendo a la verdad un afecto mal entendido: «Ne amore hominis veritati fiat praeiudicium» (3).

Oiga, pues, con respeto el discípulo a su maestro, mas tengan ambos bien entendido que la filosofía no es ciencia de fe, sino de razón; que en ella, como en las ciencias, la autoridad humana no es motivo, sino medio; punto de apoyo, no límite o término; que la filosofía no consiste en creer, sino en ver la verdad, y toda la verdad, no la de un solo sabio, que nunca podrá llegar con su ingenio, por sagaz y comprensivo que sea, a donde puede llegar la humana razón en el trascurso de los siglos.

Esta doctrina, que se desprende lógicamente de la naturaleza misma de la filosofía, es la que han enseñado con su palabra y ejemplo todos los grandes filósofos: Platón y Aristóles, Cicerón (4) y Séneca (5), Cle-

---

(1) *Summa Theol.*, 1, q. 1, a. 8 ad 2.

(2) «Non intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere, nec quisquam aestimet quod novi scripti velim esse fabricator; hoc enim sentio et fateor quod sum pauper et tenuis compilator» (Praeloc., ad II l. Sent.).

(3) *II Sent.*, d. 44, dub. 3.

(4) «Sequimur igitur hoc quidem tempore et hac in quaestione potissimum stoicos, non ut interpretes sed, ut solemus, e fontibus eorum, iudicio arbitrioque nostro, quantocumque modo videbitur hauriemus» *(De offic.*, l. 1, c. 6).

(5) «Non enim me cuiquam emancipavi; nullius nomen fero; multum magnorum virorum iudicio credo, aliquid et meo vindico» *(Ep.*, 45). «Multum quidem egerunt qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt. Multum quidem restat operis multumque restabit; nec ulli nato praecludetur occasio aliquid adiiciendi» *(Ep.*, 64).

mente Alejandrino (1), San Justino (2), Lactancio (3), San Juan Damasceno (4), San Agustín (5).

Y lo mismo sintieron y practicaron los grandes escolásticos, a quienes injustamente se les acusa de seguir a ciegas el aristotelismo. Si en sus obras *originales* apelan confiadamente a su autoridad, es porque antes habían *comentado*, frase por frase, las obras del Filósofo, sometiéndolas a un detenido y minucioso examen objetivo.

Cierto que la Orden de Santo Domingo, en el Capítulo general celebrado en París el año 1279, intimó a todos sus hijos la obligación de seguir a Santo Tomás, bajo severas penas, y que esta intimación se repitió varias veces en lo sucesivo (6); cierto también que el Capítulo general de los Ermitaños de San Agustín, reunido en Florencia en 1287, obligó a todos los miembros de la Orden a abrazar las doctrinas de Egidio o Gil de Roma; y por último, cierto que, según Wadingo, hacia el siglo XV o XVI, todos los Minoritas empezaron a tener y seguir como jefe y maestro común al Doctor Sutil, tanto en filosotía como en la teología; pero, a juzgar por los más ilustres representantes de estas escuelas, tales disposiciones capitulares no tenían un valor absoluto, ni pedían un ciego servilismo, sino que eran compatibles con una justa y necesaria libertad de abandonarlos en puntos de menos importancia y controvertibles.

Así, Melchor Cano, hablando de su maestro, el célebre Fr. de Vitoria, se expresa en estos términos: «Ninguna razón tiene el teólogo

---

(1) «Llamo filosofía, no a la estoica, ni a la platónica, ni a la aristotélica, sino a todo lo que hay de bien dicho o verdadero en todas ellas, acrisolado por la revelación» (*Stromat.*, I, 7; P. G., 9, col. 731 D; cf. coll. 9, 13, 19, 20).

(2) «Cuanto de bello se ha dicho o escrito por cualquier autor, nos pertenece a lòs cristianos (como filósofos)» (P. G., 6, col. 466).

(3) «Si extitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus; is profecto non dissentiret a nobis..... incredibilis est error eorum qui, cum aliquam sectam probaverint eique se addixerint, caeteras damnant ut falsas et inanes» (P. L., 6, col. 759).

(4) «Ad instar apis ea colligam et componam quae affinia veritatis sunt» (P. G., 94, col. 523).

(5) «Quicumque philosophi de Deo summo et vero ista senserunt..... sive Platonici nuncupentur..... sive Italici..... sive aliarum quoque gentium..... eos omnes caeteris anteponimus» (*De Civit. Dei.*, l. 8, c. 9; P. L., 41, col. 233).

(6) De Wulf, *Hist de la phil. mediev.*², p. 378.

(y con mayor razón hubiera dicho el filósofo) de jurar en las palabras de nadie. El fin a que aspira es demasiado elevado para seguir siempre las pisadas de su maestro. Acuérdome haber oído a mi Profesor, cuando empezó a explicarnos la 2ª 2ae de Santo Tomás, que sentencia del Santo Doctor había de tenerse en tanto que, no ocurriéndosenos otra razón para probarla, nos debía bastar la autoridad de este varón tan santo y tan docto. Pero también advertía al mismo tiempo que no conviene tomar sus palabras sin discernimiento ni examen; y más todavía, que cuando se nos ofrece alguna cosa suya dura o menos probable, debemos imitar la modestia e industria mostrada por él en semejantes casos» (1). Y a continuación añade, que de hecho, su Maestro «algunas veces se apartó de Santo Tomás», y que, por lo que a sí mismo tocaba, «había guardado con diligencia suma el precepto de su Maestro».

Este mismo precepto o modo de seguir a Santo Tomás, que poco o nada difiere del que hemos visto en Suárez, defendióle también, con la teoría y con la práctica, el sucesor de Cano en la cátedra de Prima en Salamanca, Domingo Soto; cuando, sosteniendo, contra el parecer del Angélico, que de potentia absoluta puede Dios conservar la materia prima sin la forma, escribe: «Probabile est Deum posse materiam sine forma servare. Neque in hoc puto derogari gravissimae auctoritati S. Thomae; tum quia res non est tanti momenti, tum quia non nego quin, in principiis Aristotelis persistendo, probabilissima sit eius sententia» (2). Con más independencia todavía expresa lo mismo al defender, contra la mayor parte de sus correligionarios, que el verbo mental se identifica con la intelección formal: «Quando contrarium in illo (D. Thoma) reperirem, aut exponerem, aut nihil crederem eius honori et auctoritati obviari, si in rebus his minimis communem potius modum concipiendi amplecterer» (3). Y conocido es el texto en que rechaza la distinción real entre la esencia física y su existencia como ininteligible para él (4); y en esta misma cuestión apártase de la

---

(1) *De loc. theol.*, l. 12, prol.

(2) *Supra lib. 1 phys.*, q. 6, De mat.

(3) *Supra octo ll. phys. subt. qq.*; l. 3, q. 1.

(4) *In 4 sent.* d. 10, q. 2, a. 2; *In Dialect. Arist.*, De Praedicamentis, De subst., q. 1.

escuela tomista el que fué Maestro General de la Orden dominicana, Natal Herveo (1).

Y para no decir nada de Durando de San Porciano, cuya independencia autoritaria raya con la indisciplina (2), Cayetano, uno de los más célebres intérpretes dominicanos de Santo Tomás, no sólo «apunta y adopta opiniones singulares en materias filosóficas» y contrarias a Santo Tomás, como la de que «la razón por sí misma no puede demostrar la inmortalidad del alma humana, y que Aristóteles ni siquiera la conoció»; sino que hasta en materias teológicas se aparta del mismo Santo Doctor, como «cuando admite, al menos como probable, que los ángeles y demonios tienen cuerpo aéreo» (3).

Y, aunque defienda él con Santo Tomás, y la mayor parte de los Tomistas (4), la simplicidad del alma en los animales más perfectos y llame a la sentencia contraria «modernorum phantasiam», defienden esta última los ilustres dominicos Pablo Sóncinas, Crisóstomo Javelli, Juan Martínez del Prado, el insigne comentarista y amantísimo de Santo Tomás, Silvio, y el Príncipe de todos los Tomistas, Juan Capréolo, cuyo objetivo principal fué defender al Santo contra los tiros de sus enemigos, según él mismo lo confiesa en el prólogo de sus *Defensiones Theologicae D. Thomae Aquinatis* (5).

Fidelísimo intérprete de Santo Tomás es también el Ferrariense, y, sin embargo, sostiene contra su Maestro que dentro de una misma especie angélica puede Dios crear muchos ángeles numéricamente distintos. Y del mismo parecer es el ya citado Capréolo, y Zumel, y Ripa (6).

Y a este tenor, otros muchos dominicos en otras cuestiones se apartan más o menos de su Guía y Maestro. Porque, según afirma Kleutgen (7), basta pasar la vista por las obras de los escolásticos para

---

(1) Ap. SUÁREZ, *Met.*, d. 31, s. 1, n. 12.

(2) Según él, obligar o inducir a uno a que no escriba cosas contrarias a lo que algún Doctor determinado haya escrito, «est praecludere viam inquisitioni veritatis, praestare impedimentum sciendi et lumen rationis non solum occultare, sed opprimere violenter». GONZÁLEZ, Z., *Hist de la fil.*, 3, pp. 353-354.

(3) *Ibid.*, p. 118.

(4) URRÁBURU., 4, p. 270.

(5) Edic. Tolosana, t. 1, p. 1.

(6) SUÁREZ, *De angelis*, l. 1, c. 15, n. 3.

(7) Ap. SCHAAF, *Conspectus hist. phil. recentis*, p. 33

ver que toda la antigua escuela tomista se ha permitido siempre esta libertad de disentir del Aquinate en varias cuestiones; porque suponían, y con razón, añade el mismo Kleutgen, que, cuando los soberanos Pontífices aprueban y recomiendan la doctrina de una Universidad o de un doctor particular, no es su intención aprobar y confirmar con su autoridad pontificia todas y cada una de sus cláusulas y sentencias.

Este modo racional y prudente de seguir a Santo Tomás, fué el que la Compañía de Jesús prescribió varias veces a sus hijos; éste el que, aprendido en la célebre Universidad de Salamanca de los más ilustres Tomistas de entonces, pusieron en planta los primeros teólogos y filósofos jesuítas: Toledo, Maldonado, Vázquez, Salmerón, Valencia, Belarmino, y, finalmente, nuestro Suárez, como hemos dicho.

El otro método de seguir a Santo Tomás «per omnia in omnibus» (siempre y en todo), y de no apartarse de él el canto de una uña en las cuestiones más menudas (in levioribus quaestionibus ne latum quidem unguem unquam discedere), fué formulado y proclamado por primera vez, como afirma el P. Kleutgen (1) y lo demostró el doctísimo investigador de la literatura escolástica medieval, Card. Ehrle, S. J., en *Stimmen aus Maria-Laach* (1880, I, 391), fué, digo, formulado por Domingo Báñez, cuyas palabras queremos copiar aquí, porque indirectamente confirman lo que antes decíamos de la honrada libertad con que seguía a Santo Tomás la antigua escuela dominicana. Dice, pues, así, tratando de si «per actus aliarum virtutum, imperatos a caritate, augetur caritas»: «In decisione huius dubii mirum est *quam varie* et quam non consecuenter loquantur plurimi theologi, *etiam quidam ex thomistis nostri temporis*, qui, ut dixi, Divum Thomam vel non legunt vel negligunt. Ego vero statui per omnia et in omnibus sequi doctrinam Sancti Doctoris» (2). Y antes había escrito: «Praesertim cum etiam in levioribus quaestionibus nec latum quidem unguem a Sancti Doctoris doctrina unquam discesserim» (3). Y conforme a esta doctrina bástale que una opinión sea de Santo Tomás, para que por el mismo hecho quede probada: «Haec conclusio ita explicata proba-

(1) V. SCHAAF, *o. c.*, p. 37.
(2) *In 2-2*, q. 24, a. 6; Venet., 1586, col. 918.
(3) *Ibid.*, col. 899.

tur; *quoniam est expressa sententia D. Thomae* in locis citatis, dubio secundo, etc.» (1).

Este ultratomismo antitradicional y exclusivista, este método cómodo de estudiar la filosofía, pues la reduce, como nos diría Durando (2), a «saber lo que ha sentido un Doctor» sobre las diversas cuestiones filosóficas o teológicas, esta rémora del progreso filosófico consciente o inconscientemente halló eco en varios espíritus apasionados y tuvo en adelante sus partidarios. ¿No serían de éstos aquellos dominicos que, veintitrés años después de muerto Báñez, en 1627, haciendo causa común con ciertos doctores universitarios, juraban solemnemente «leer y enseñar en la teología escolástica las doctrinas de San Agustín y las conclusiones de Santo Tomás..... en todo aquello en que fuere clara la mente de estos Santos», y decretaban en vano que en adelante nadie fuera admitido al grado de licenciado sin antes haber prestado dicho juramento? «En vano» decimos, porque, según la legislación corriente, para que el decreto entrase en vigor, necesitaba ser aprobado por el Consejo Real de Castilla; y éste, informado del asunto, a 8 de febrero de 1628, resolvió por unanimidad no confirmar el estatuto de la Universidad Salmantina. Y el Sumo Pontífice Urbano VIII, a quien apelaron los Padres dominicos, al confirmar esta resolución del Consejo con fecha 29 de abril de 1629, decíales entre otras cosas: «Existieron sin duda otros maestros de ilustre doctrina, los cuales enriquecieron con admirables joyas la sagrada diadema de la Teología cristiana. Debéis vosotros venerar los nombres de estos doctores y acatar sus opiniones en la Iglesia, que así se muestra vestida de variedad» (3).

Casi un siglo más tarde, el año 1720, otros dos Padres tomistas del claustro salmantino intentaron, también en vano, de palabra y por escrito, que se revocara la Real orden que autorizaba en la Universidad de Salamanca la erección de una cátedra de Suárez, al lado de la

---

(1) *Ibid.*, col. 927.

(2) «Naturalis philosophia non est scire quid Aristoteles aut alii philosophi senserint, sed quid habeat veritas rerum» (*Sent.*, l. 1, d. 3, q. 5).

(3) ASTRAIN, *Hist. de la Asistencia de España*, V, p. 188, en las pp. 171-189 se halla expuesto y documentado todo este asunto del juramento y estatuto de la Universidad salmantina.

de Santo Tomás, fundada y dotada por el Arzobispo de Granada, don Francisco Perea (1).

Este ultratomismo rígido, que impone a sus adeptos la obligación de seguir «en todo y por todo», «hasta en las cuestiones más insignificantes» las huellas de Santo Tomás y sólo de Santo Tomás, y que, cuanto es de su parte, no deja de dar armas a los enemigos de la escolástica para que la acusen de rutinaria y esclavizadora de las inteligencias; este tomismo, característico, según el doctísimo Card. Ehrle, de la nueva escuela tomista iniciada por Báñez, tiene también hoy día sus representantes en el campo de la escolástica. Y, si mucho no nos engañamos, uno de ellos es nuestro ilustre contendiente. Sólo así podemos comprender que reprenda en la filosofía suareziana como defecto lo mismo que él alaba como un mérito excelso en Santo Tomás (2), lo que a la luz de la razón, de la metodología e historia de la filosofía es una virtud, y como tal nos lo recomiendan las disposiciones emanadas de Roma durante los últimos cincuenta años.

Abramos, si no, la encíclica *Aeterni Patris*, brillante aurora de la nueva y gloriosa época, por la que al presente atraviesa el escolasticismo, y veremos que el método en ella recomendado para rejuvenecer a la filosofía cristiana y hacer frente a los sistemas heterodoxos, no difiere sustancialmente del suareziano. Porque es cierto que Su Santidad León XIII exhorta en ella, con toda su autoridad (quam enixe hortamur), al filósofo católico a que «restablezca y propague por todo el mundo la áurea sabiduría de Santo Tomás», Maestro y Soberano entre todos los escolásticos; pero no lo es menos que a este estudio y seguimiento del Santo Doctor pone estas tres condiciones o limitaciones, en las que tal vez no se ha reparado bastante.

Primera limitación: «Doctrina de los doctores escolásticos, o demasiado rebuscada y sutil, o no bien madurada, o menos conforme con investigaciones posteriores, o por cualquiera otra razón improbable, no es nuestra mente, dice León XIII, que se haya de seguir en nuestros días» (3). Y como uno de estos doctores escolásticos es el An-

---

(1) *Razón y Fe*, t. 47 (1917, 1) p. 13 ss.

(2) *Hist. phil.*, 2, pp. 214-15, 192.

(3) «Si quid..... est a doctoribus scholasticis, vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum posterioris aevi doctrinis minus cohaerens,

gélico, resulta claro que este pasaje de la encíclica supone implícitamente, como otros muchos de la misma que, si bien en segundo término, junto, sin embargo, con el Astro Rey en el cielo de la escolástica, Santo Tomás, se han de consultar y estudiar los no pocos y luminosos satélites que giran en torno suyo. Y expresamente declara lo que antes decíamos: que, al recomendar e inculcar Su Santidad el estudio del Doctor Angélico, no ha querido aprobar todas y cada una de sus sentencias y opiniones. Ni ¿cómo iba a querer aprobar, después de los célebres experimentos de Pasteur, la generación espontánea como la entendieron los escolásticos, siquiera sea en los animales más imperfectos, cual la defiende con los demás el Santo Doctor (1, q. 72, a. único, ad 5; q. 91, a. 2 ad 2), o la triple alma: vegetativa, sensitiva y racional, que vayan informando sucesivamente el embrión humano según el mismo Santo Doctor (1, q. 118, a. 2 ad 2) y tantas otras tesis que trataron los escolásticos en la filosofía natural, y que han venido a tierra al golpe inexorable de las ciencias físicas, astronómicas y biológicas?

Segunda limitación: «No nos debemos contentar con la rica herencia de nuestros mayores, sino que debemos acrecentarla y perfeccionarla con los nuevos descubrimientos (veterà novis augere et perficere).» Y en carta dirigida a Luis Vives, aprobándole la edición de las obras de Alberto M., escribe: «*Omnino illa est philosophandi ratio optima, exquirere meditando nova unaque sapientiam veterum non relinquere*» (1).

Tercera limitación: «Hay que admitir cuanto de sabio y útil se ha dicho, descubierto y excogitado, quienquiera que haya sido su autor» (2). Y la razón de esta condición en la aceptación o seguimiento de las doctrinas del Angélico, la había expuesto el mismo León XIII en el párrafo anterior, al decir que «sólo por suma injusticia puede acusarse a la filosofía escolástica como enemiga del progreso y aumento de las ciencias».

---

vel denique quoquomodo minus probabile id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi» (§ Nos Igitur).

(1) *Opera Alberti M.*, edic. Vives, vol. 1.

(2) «..... edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum». *Encicl. cit.*, § Nos igitur.

Resumiendo, pues, en una estas tres condiciones o limitaciones expresas en la encíclica, claramente resulta que la filosofía recomendada o prescrita en ella al filósofo católico es, sí, primera y principalmente, la de Santo Tomás, pero no sola ni toda ella hasta en sus menores ápices; prescripción tan opuesta al ultratomismo bañeziano, como conforme en lo sustancial con el prudente y moderado eclecticismo, que las Constituciones de la Compañía de Jesús ordenan a sus hijos, y que es, según hemos visto más arriba, el adoptado por el Doctor Eximio.

Por eso, cuando el mismo León XIII se quiso servir de nuestra Compañía para dar cima al programa trazado en su inmortal encíclica, con sus Letras Apostólicas, *Gravissime Nos,* que publicó *Ciencia Tomista* (1); no hizo más que confirmar y revalidar lo que tres siglos antes habían prescrito nuestras Constituciones y Congregaciones Generales sobre el modo de profesar la doctrina de Santo Tomás. Este es el pensamiento central y capital con que se encabeza el dicho documento pontificio; éste se repite al establecerse, por decirlo así, la proposición (2), y el mismo vuelve a reiterar el Romano Pontífice al hacer la recapitulación, diciendo que el método expuesto en ellas sobre la elección de las doctrinas coincide con el prescrito por la Compañía a todos sus hijos, según las normas de su Legislador» (3); que este «método le parece tan justo y conveniente que, de no estar preceptuado en la legislación de la Compañía, El mismo nos lo hubiera mandado, como lo manda y así lo declara por el tenor de las Presentes» (4); en fin, que «para encomendar a los hijos de la Compañía la parte que les corres-

---

(1) Septiembre-octubre de 1917, pp. 192-199. Por cierto que no vemos la razón que pudo tener el R. P. Getino para suprimir el título de dichas Letras: «Litterae Apostolicae, quibus Constitutiones S. J. de doctrina S. Thomae Aquinatis profitenda confirmantur.»

(2) «Ea igitur mente ut Societas Iesu..... locum cum primis teneat in ea, cui tantopere studemus, doctrina vera tuenda et propaganda, visum est easdem Societatis leges, prout in constitutionibus Ignatii Patris, in decretis congregationum generalium, in mandatis praepositorum habentur, in summam quamdam conferre, easque firmas atque in perpetuum ratas suprema auctoritate Nostra declarare» *(Ibid.*, p. 2).

(3) «Quam exposuimus studiorum rationem de doctrinae delectu habendo ea plane est quam Societas Iesu, ad praescripta legiferi Patris, alumnis suis omnibus praefinivit.....» *(Ibid.*, p. 14).

(4) «Quae quidem ratio tam aequa visa est Nobis atque opportuna, ut, etiamsi per Societatis leges praecepta non esset, eam Nosmetipsi praecepissemus» *(Ibid.).*

ponde en la empresa de restaurar la filosofía de Santo Tomás, le basta exhortarlos a que sean fieles a su reglamento y disciplina» (1).

Esto solo sería más que suficiente para demostrar que la restauración filosófica promovida por León XIII en su encíclica *Aeterni Patris*, no se extiende de ninguna manera a todas las opiniones y sentencias de Santo Tomás, como supone la escuela bañeziana, sino que permite al filósofo cristiano la honrada y justa libertad del eclecticismo prudente y moderado. Pero, además, así interpretaron por aquel entonces la mente de Su Santidad, revistas tan autorizadas como *Stimmen aus Maria Laach* (2), *La Ciencia Cristiana* (3), *Études Religieuses* (4), etc., filósofos tan competentes como el doctísimo Presbítero Antonio Çomellas (5) y el P. José Mendive (6); y, lo que es más, con la teoría y con la práctica así la ha interpretado también la celebérrima escuela de Lovaina, institución, pudiéramos llamarla, leonina (7). Para convencerse de ello basta leer la segunda parte de la *Introduction a la Philosophie néo-scolastique* (1904), de M. de Wulf, especialmente la página 210, donde se explica por qué tan benemérita institución ha preferido el título de «néo-scolastique» al más eufónico y armonioso (sic) de «néo-thomisme». Dice así:

«Neotomismo, como también la expresión neoscotismo y cualquier otro término derivado de algún gran filósofo medieval, presenta el inconveniente de asemejar demasiado la nueva filosofía (de Lovaina) al pensamiento filosófico de tal o cual persona; siendo así que ésta, por su amplitud y comprensión, está capacitada para no ser esclava (s'affran-

---

(1) «Hoc autem et laetitiam affert et auget spem, quod, cum alumnos S. I. in partem operae quam urgemus, instaurandae S. Thomae philosophiae, adsciverimus; nihil praeterea opus sit, nisi ut eos ad instituta disciplinae suae custodienda adhortemur» *(Ibid.)*.

(2) *Stimmen aus Maria-Laach*, 18 (1880), p. 495.

(3) *T. II*, pp. 673 ss.

(4) Ser. VI, t. 5, pp. 481-493.

(5) *Introducción a la filosofía*, l. 2, cc. 3, 10, 12.

(6) *Elementos de lógica*, pp. 364 ss.

(7) Por encargo de Su Santidad León XIII fundóse en la Universidad de Lovaina, en 1880, una cátedra de filosofía tomista, de la cual se encargó el Primado de Bélgica, Desiderio Mercier; y después (1893) todo un Instituto Superior de filosofía tomista, dotado de existencia propia, cuya fundación facilitó el mismo Papa con un donativo de 150.000 francos (V. Domínguez, *Hist. de la fil.*, 371).

chir) de las doctrinas particulares de un determinado filósofo, y para nutrirse, como de savia vital, de todos los grandes principios generadores de todas las filosofías escolásticas.»

Ahora bien, las disposiciones de la Encíclica *Aeterni Patris*, lejos de haber quedado abolidas o derogadas, fueron de nuevo confirmadas y restablecidas por Su Santidad Pío X a 1.° de septiembre de 1910 en el Motu Proprio *Sacrorum Antistitum*, por aquellas palabras tomadas textualmente de la Encíclica *Pascendi* (7 de septiembre de 1907): «Cuanto decretó nuestro antecesor (acerca de la filosofía de Santo Tomás) queremos que permanezca en pie y, en cuanto sea necesario, lo restablecemos y confirmamos y estrictamente mandamos a todos que lo observen» (1). Y estas mismas palabras se vuelven a copiar en el Motu Proprio *Doctoris Angelici* de 29 de junio de 1914 (2).

Y aunque a renglón seguido manda terminantemente el Sumo Pontífice seguir, no sólo *principal*, sino *únicamente* la filosofía del Aquinate; pero esto se entiende, añade a continuación, de los principios fundamentales o capitales de la filosofía, es decir, de aquellos principios «que, meditando y argumentando, hallaron los más nobles de los filósofos y los príncipes de los Doctores de la Iglesia»; principios que Santo Tomás pulió y aumentó, y que son necesarios para refutar las falsas filosofías modernas.

Ahora bien, creemos sinceramente que no se deben contar entre estos principios las 24 proposiciones, declaradas por la Sagrada Congregación de Estudios (27-VII-1914) como «principios y enunciados mayores del Santo Doctor (Sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora) (3). Cierto que la publicación de ambos documentos en el *AAS* con sola la diferencia de un mes, la referencia expresa del De-

---

(1) «..... de qua (philosophia a Sancto Thoma tradita) quidquid a Decessore Nostro sancitum est, id omne vigere volumus et, qua sit opus, instauramus et confirmamus, stricteque ab universis servari iubemus. Episcoporum erit sicubi in Seminariis neglecta haec fuerint, ea ut in posterum custodiantur urgere atque exigere. Eadem Religiosorum Ordinum Moderatoribus praecipimus» (*AAS*, 2, p. 656).

(2) «Motu Proprio pro Italia et insulis adiacentibus de studio doctrinae S. Thomae Aquinatis in scholis catholicis promovendo» (*AAS*, 6, p. 336). — No es disposición dogmática, sino disciplinar; v. *Razón y Fe*, 48, 317; *Civiltà Cattolica*, 65 (1914, 4) 706.

(3) *AAS*, 6, pp. 383-386.

creto de la Congregación al Motu Proprio (1) y la identidad de la palabra «principios» empleada en ambos documentos; pudieron hacer creer a varios que «los principia et pronuntiata maiora» del Decreto eran sinónimos de las doctrinas del Doctor Angélico, llamadas también en el Motu Proprio «principia». No advirtieron, sin duda, que las características de unos y otros principios son muy diversas y aun opuestas.

En el Motu Proprio se habla de principios ciertos (*quae non haberi debent in opinionum genere*), comunes a los más nobles filósofos y príncipes de los Doctores (*quae nobilissimi philosophorum ac principes Doctorum Ecclesiae meditando et argumentando invenerant de propriis cognitionis humanae rationibus.....*), y en los que descansa, como en sus fundamentos, la filosofía escolástica en general o perenne. Al contrario, el *Decreto de la Sagrada Congregación* se refiere a los principios privativos o específicos de la metafísica del Aquinate; varios de los cuales se vienen discutiendo hace siglos, se discuten y seguirán discutiéndose en adelante, como opiniones más o menos probables; ni son el fundamento de la filosofía escolástica en general.

Por eso, porque no son los mismos unos y otros principios, la Sagrada Congregación de Seminarios y de Universidades de Estudios (que sustituyó y sustituye a la de Estudios), preguntada si todas las 24 tesis filosóficas aprobadas por la Sagrada Congregación de Estudios contienen realmente doctrinas genuinas de Santo Tomás, y, en caso afirmativo, si deben imponerse a las escuelas católicas como obligatorias (tenendae), pudo responder muy bien, sin contradecir a su antecesora: «A la duda II. Todas aquellas veinticuatro proposiciones filosóficas expresan doctrina genuina de Santo Tomás, y propónganse como normas seguras directivas» (*proponantur veluti tutae normae directivae*). Nuestro Santísimo Señor el Papa Benedicto XV, el día 25 del mismo mes y año (febrero de 1916) ratificó y confirmó con su autoridad suprema la sentencia de los Padres Eminentísimos (2).

Y ya antes (12-XII-1914) la *Civiltà Cattolica*, revista ideada, sí, y redactada por Padres de la Compañía de Jesús, pero siempre al am-

---

(1) «Postquam SSmus. Dnus. noster Pius Papa X Motu Proprio «Doctoris Angelici», edito die XXIX iunii MCMXIV, salubriter praescripsit.....»

(2) *AAS*, 8, p. 156. — «II. Utrum omnes 24 theses philosophicae, a S. Studio-

paro y vigilancia especial del Romano Pontífice, en un artículo que nos consta fué leído muy detenidamente por Su Santidad Benedicto XV, se expresaba así: «No conviene ofuscarse sobre la naturaleza del documento. No se trata aquí de un documento dogmático, en el que se determine alguna verdad como perteneciente a la fe y a las buenas costumbres o que se condene algún error que les sea contrario. No se impone ninguna censura a nadie, por juzgar que obra de modo diferente de cuanto se enuncia en las tesis, y ni aun se encuentra en este documento acto o decreto alguno disciplinar, que imponga la obligación de atenerse a él. Entonces, ¿de qué se trata? De una aprobación sencilla, bien que autorizada, con la cual no se falla sobre la verdad o la falsedad de las tesis propuestas ni acerca de su mayor o menor probabilidad, sino que se declara que en ellas se contienen los principios y proposiciones más importantes de la doctrina de Santo Tomás de Aquino, sobre todo en el orden metafísico» (1). No se comprende que tales y tan resueltas afirmaciones se hayan publicado en una revista como *La Civiltà Cattolica*, a la vista misma del Papa, en Roma, sin estar segura y debidamente autorizada para ello.

Si, pues, las 24 tesis son normas directivas, ninguna obligación hay de defenderlas todas, como lo declaró el mismo Benedicto XV en carta al Muy Reverendo P. General de los jesuítas, Wlodimiro Ledóchowski (19-II-1917): «Neque minus iucunde animadvertimus aequa te lance rationum momenta perpendisse quibus, quem ad modum oporteat a Sancti Thomae doctrinis esse, hinc inde disceptando contenditur.

»Quo quidem in iudicio recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio.

»Eiusmodi spectantes regulam, possunt Societatis alumni iure timorem deponere ne eo quo par est obsequio iussa non prosequantur

---

rum Congregatione probatae, germanam S. Thomae doctrinam revera contineant et, in casu affirmativo, utrum imponi debeant scholis catholicis tenendae?

»Emmi. ac Rdmi. DD. Cardinales huius S. Congregationis in plenario caetu..... ita respondendum censuerunt.

»Ad II. Omnes illae 24 theses philosophicae germanam S. Thomae doctrinam exprimunt eaeque proponantur veluti tutae normae directivae.»

(1) *Civiltà Catt.*, 65 (1914, 4) 706.

Romanorum Pontificum, quorum ea constans sententia fuit, ducem ac magistrum in theologiae et philosophiae studiis Sanctum Thomam haberi opus esse, integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare de quibus possit soleatque disputari.»

Y aunque este documento no se haya publicado en el *AAS*, consta ya abundantemente su autenticidad por muchas revistas católicas de varias naciones y matices doctrinales, que lo han reproducido (1).

A pesar de tan manifiestos testimonios, oficiales unos y otros oficiosos, o a lo menos dignos de todo respeto, no faltaron filósofos católicos que con mengua de la paz y caridad cristiana y religiosa, con detrimento del legítimo progreso de la filosofía neoscolástica, seguían defendiendo la obligatoriedad del *Syllabus Tomista*, como dieron en llamar algunos a las 24 famosas proposiciones. Por eso Su Santidad Pío XI en la encíclica *Studiorum Ducem* (29-XI-1923) (2), a la vez que renovaba y enaltecía los honores todos tributados al Príncipe de los teólogos y filósofos católicos, llamándole Doctor Universal, quiso zanjar definitivamente tan prolongada y enojosa cuestión.

Por propio testimonio de los Padres dominicos (3), al poner éstos en sus manos tan valioso documento, cuya redacción les confiara Su Santidad, lo aprobó, sí, e hizo suyo, pero no sin haber intercalado antes de su propio puño y letra este párrafo aclaratorio: «Scilicet inter amatores sancti Thomae, quales omnes decet esse Ecclesiae filios qui in studiis optimis versantur, honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem unde studia progrediuntur, intercedere; at obtrectactionem nullam, quae nec veritati sufragatur et unice ad dissolvenda valet vincula caritatis. Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice iuris canonici praecipitur (can. 1366 § 2) ut «philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam, et principia, eaque sancte teneant»; atque ad hanc

---

(1) V. por ejemplo: *La Scuola Cattolica*, 13 (1917) 276; *Civiltà Cattolica*, 68 (1917, 4), 66; *Z. f. kath. Th.*, 42 (1918) 206; VACANT, *Dictionnaire de Théol., Jésuites*, col. 1042; D'ALÈS, *Dictionnaire Apologét.; Razón y Fe*, 49 (1917, 3) 345; *Études*, 153 (1917, 4), p. 74, etc.

(2) *AAS*, 15, pp. 309-326.

(3) El R. P. SANTIAGO RAMÍREZ en pública clase de la Universidad de Friburgo de Suiza.

normam ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia: neque enim in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam, quae sibi verisimilior videatur» (1).

Deben, pues, los profesores de filosofía y Teología ajustar sus enseñanzas al canon 1366, § 2, de modo que por ellas se eche de ver que consideran al Doctor Angélico como a su maestro; pero sin que deje de reinar entre ellos en medio de la debida libertad aquella santa emulación, que hace avanzar los estudios; sin que por eso se prohiba a nadie defender la opinión, que juzgue más verosímil, en las cuestiones controvertidas. Y además, guárdense todos de exigir de sus contrarios lo que no les exige la Iglesia, madre y maestra de todos.

Ahora bien, seguir a Santo Tomás como a maestro propio, pero con la debida libertad y santa emulación que hace progresar los estudios, y con facultad para defender en las cuestiones controvertidas lo que a uno le parezca más verosímil, ¿no son estos cánones pontificios del todo en todo contrarios al exclusivismo bañeziano y de ciertos ultratomistas contemporáneos? ¿No coinciden, por el contrario, con las normas, que regulaban el eclecticismo de Suárez, y el de toda la Compañía en general, según hemos visto, por hallarse prescrito en sus Constituciones?

Y que sea ésta y no otra la mente de Su Santidad, lo ponen bien a las claras estos dos hechos:

Es el primero el discurso de su Emma. el Card. Ehrle (7-III-1924) en la Universidad Gregoriana ante el estado mayor, como quien dice, de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades: Emmos. Bisletti, Prefecto, Billot, Laurenti y Sincero, y a su lado lo más selecto de Roma en el campo de las ciencias eclesiásticas. Pues bien, en ese discurso, pronunciado ante tan respetabilísima asamblea y en cierto modo ante la presencia del Papa, que quiso estar representado en aquel acto, se afirmó solemnemente que «por la citada encíclica *Studiorum Ducem*, Su Santidad el Papa Pío XI, felizmente reinante, inculca a todas las escuelas católicas un seguimiento tal del Santo Doctor en su método y

(1) *AAS*, XV, p. 323.

en sus principios, que con toda verdad puedan llamarlo su guía. Pero quiere, como sus Predecesores, que este seguimiento deje campo, tanto a los maestros cuanto, con las debidas cautelas, también a los discípulos, para una benéfica y honesta emulación. Quiere que esta justa libertad se extienda a todas las doctrinas que han permanecido controvertidas entre los autores respetables de las diversas escuelas».

Y poco antes había dicho el eminente Purpurado: «Cuando (a Su Santidad el Papa Pío X) le fueron propuestas 24 tesis, en las cuales se contenía la sustancia de la filosofía tomística, después del examen de rigor, las declaró tales o, como después, en tiempo de su Sucesor, se expresó la Sagrada Congregación, normas seguras directivas. Con esto quiso, entre las diversas sentencias existentes o posibles en torno a cada una de estas tesis, indicarnos para cada tesis una sentencia, como seguramente conforme a la verdad revelada. Por ello nos proporcionó un gran subsidio para la discusión científica, pero no la zanjó. Conocemos una sentencia ciertamente conforme a la fe y, por consiguiente, segura; pero con esto no conocemos la única verdadera. Tocante a un punto doctrinal, diversas opiniones, aunque contrasten entre sí, pueden ser conformes a la fe; pero una sola puede ser en sí la verdadera filosóficamente. Por eso, acerca de las 24 tesis, con las declaraciones dadas, tampoco han terminado las discusiones. Se han aligerado, no arriesgando nosotros, si nos atenemos a las tesis tomísticas, divergencia alguna con nuestra santa fe» (1).

Todavía más: al final del Congreso Tomístico de Roma, celebrado del 15 al 30 de abril de 1925, presentó el P. Czabó, O. P., una moción suplicando que a ninguno de los asambleístas fuese permitido apartarse *en tesis* (es decir, real y verdaderamente) de ninguna de las 24 proposiciones. Y el Presidente del Congreso, Excmo. Sr. Janssens, que representaba en él a Su Santidad, contestó con estas significativas palabras: «1. Summa devotione atque inconditionato assensu directiones Sanctae Sedis de doctrina S. Thomae fideliter sequenda ab omnibus recipi. — 2. Pari animi docilitate monita pontificia acceptari de iusta disputandi libertate, in iis de quibus disputari licet, quae inter catholicos doctores semper viguit, sancte retinenda.» «Quae tanto

(1) *L'Osservatore Romano*, nn. del 10-11 de marzo de 1923.

plausu excipiuntur ut mens communis Congressus iure haberi possint» (1).

A la luz que despiden tantos y tan manifiestos documentos, concordes entre sí en prescribir y recomendar, de una parte el seguimiento de Santo Tomás como Maestro y Guía principal, y de otra la justa y debida libertad para apartarse de él en las cuestiones controvertidas, no será muy difícil dar con el sentido del canon 1366, § 2, el cual viene a ser sustancialmente como un resumen de las enseñanzas y prescripciones de los cuatro últimos Pontífices y eco fiel de los decretos e instrucciones de las diversas Congregaciones Romanas, como se prueba por la nota de fuentes bibliográficas que lo acompaña. Dice así: «Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris *rationem*, *doctrinam et principia* eaque sancte teneant.»

La palabra «rationem» nadie duda que se refiere al método escolástico y moderadamente ecléctico del Santo Doctor. Luego ¿qué sentido pueden tener las otras dos palabras: «Doctrinam et principia»? No otro, ciertamente, que el que les da el P. Vermeersch (2), siguiendo en ello a J. B. Rauss, C. SS. R.: «Consulto, dice, ad vocabulum «doctrinam» apponitur vocabulum «principia»; ita ut sensus sit: fideliter inhaerendum esse doctrinae Angelici Doctoris; ita ut numquam ab eius principiis seu punctis, quibus aedificium eius theologicum superstruitur, recedatur.»

El sentido que les daba todavía en 1924 la *Revue Thomiste* (3) nos parece victoriosamente refutado por el citado P. Rauss (4).

Conclusión

Muchas y largas han sido las citas, pero eran necesarias, ya para desvanecer más fácilmente las sombras, que todavía siguen cegando y entenebreciendo no pocos entendimientos, ya también para deducir las siguientes conclusiones:

---

(1) *Acta primi congressus thomistici internationalis*, p. 310.
(2) *Epitome Iur. can.*, 2, p. 404.
(3) p. 526.
(4) *Nouvelle Revue Thèologique*, 52 (1925), 269-291; 358-381.

1.ª Que toda esa lista de documentos, doctrinales o disciplinares, oficiales los más y otros oficiosos o dignos de todo respeto, son diversos matices de un mismo color fundamental; porque, lejos de contradecirse o desvirtuarse unos a otros, componen más bien un todo armónico y coherente, por afirmar o suponer todos una idea central o sustancial, la cual, adaptándose a las diversas necesidades de los tiempos o países, toma diversos aspectos o modalidades circunstanciales.

Así lo afirma Rauss (1) y Adhémar D'Alès (2). Así se desprende del ligero análisis comparativo de todos los documentos arriba esbozado. Y por eso, sin duda, en la nota bibliográfica, que acompaña al canon 1366, se citan todos esos documentos oficiales y algunos más, como si dicho canon fuera un resumen sustancial y eco fiel de todos ellos.

2.ª Ese color fundamental, esa idea central, explícita o implícitamente contenida en todos, pudiera tal vez formularse así: «Filósofos y teólogos católicos deben seguir en sus estudios al Doctor Angélico, pero no servilmente.» Semejante servilismo doctrinal es incompatible, no menos con la justa libertad proclamada por Pío XI, que con las tres limitaciones prescritas por León XIII en la encíclica *Aeterni Patris*, y confirmadas después por su Sucesor Pío X, según hemos visto. Y a esto equivale también la reiterada declaración de que las 24 famosas proposiciones son normas meramente *directivas*.

3.ª Ese modo de interpretar o seguir a Santo Tomás coincide sustancialmente con el prescrito en las Constituciones y Decretos generales de la Compañía de Jesús. Lo hemos oído de los autorizados labios del mismo León XIII.

4.ª Es, además, en lo sustancial el método adoptado constantemente por el Doctor Eximio, ya que en juicio contradictorio, lo mismo su inmediato Rector el P. Atienza que el M. R. Padre General, Claudio Aquaviva, le disculparon de las acusaciones, falsas o exageradas, del P. Diego de Avellaneda.

5.ª Resulta, pues, de todo lo dicho que el eclecticismo moderado y discreto del P. Suárez, «aquel haber ido siempre arrimado a la

---

(1) *Nouvelle Revue Théologique*, 52 (1925), 270.

(2) *Dictionnaire Apologétique*, fasc. 24, col. 1672; v. *Thomisme*.

doctrina de Santo Tomás, si no es en una o otra cosa», y aquel hacer sus explicaciones no siguiendo «la costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros, que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, sino haber procurado salir deste camino y mirar las cosas más de raíz, de lo cual nace que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad, quier en la traza, quier en el modo de declarallas».....; este eclecticismo, decimos, lejos de merecer censura alguna ni por parte de la razón natural, ni por parte de documento alguno positivo, sea de la Santa Sede, sea de las Constituciones o Superiores jerárquicos de la Compañía: es el único método racional y progresivo, y como tal, usado por los Santos Padres y todos los grandes Maestros de la Escolástica, sin exceptuarse el mismo Santo Tomás y sus más ilustres discípulos de su Orden anteriores a Báñez; el único recomendado por los tratadistas de metodología filosófica; el único, en fin, aceptable para el filósofo católico que no quiera dar pie a los adversarios de la Iglesia católica para que la motejen de retrógrada y enemiga del progreso de la filosofía.

D. Domínguez

Universidad Pontificia de Comillas.

BOLETÍN DE HISTORIA ECLESIÁSTICA

La casa editorial Herder, de Alemania, prosigue la utilísima empresa de dotar al clero, especialmente al joven y a los seminaristas, de Manuales, en que poder estudiar directamente la doctrina católica bebiéndola en las fuentes originales de los Santos Padres y Doctores eclesiásticos.

Hace aproximadamente ochenta años, salió a luz por primera vez el *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum,* en el que el P. Denzinger, S. I., reunió los principales documentos conciliares y pontificios concernientes a la fe y buenas costumbres. De entonces acá se ha vuelto a editar el libro diecisiete veces, revisado por los Padres Bannwart y Umbert, ambos de la Compañía de Jesús. Los servicios que este Manual ha prestado y sigue prestando a profesores y discípulos de Teología, lo sabemos todos por experiencia. Esta utilidad y favorable acogida movieron a los editores a dar al público otros Manuales similares, a saber: el *Enchiridion patristicum*, del P. Rouët de Journel, S. I., y el *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, del P. Kirch, también de la Compañía de Jesús.

Ahora acaba de publicar el mismo **P. Rouët de Journel**, con el auxilio del P. Dutilleul y otros Padres, el *Enchiridion asceticum. Loci SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum ad ascesim spectantes* (1). Como lo indica el título, el libro es una colección de trozos de Santos Padres y escritores eclesiásticos referentes a la Ascética, que abarca desde los orígenes de la Iglesia hasta San Juan Damasceno. Hubiera sido imposible recoger en un volumen, relativamente pequeño, los testimonios de todos los autores eclesiásticos notables que florecieron en los

---

(1) Rouët de Journel, S. I., *Enchiridion asceticum. Loci SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum ad ascesim spectantes* (xxxvi-666)-8.°-1930. Precio: 13 m. en rústica y 15 encuadernado. Herder & C.° Friburgo de Brisgovia.

ocho primeros siglos de la Iglesia y se ocuparon de la vida cristiana; por eso se han ceñido los coleccionistas a los principales. La índole de la colección hace que una misma materia se halle diluída y tratada en partes muy diversas, lo que quita eficacia a su utilización. No se ocultó este inconveniente a los coleccionistas, quienes para remediarlo en lo posible, han puesto al fin un índice sistemático de materias, copioso y bien orientado. Quizá hubiera sido mejor llevar esa sistematización al cuerpo de la obra, completándola algo más. De esta suerte se hallarían a propósito, por ejemplo, de la Oración, de la Perfección, de la Vida monástica, de la Vida sacerdotal, etc., todos los textos juntos, sin tener que andar hojeando arriba y abajo el libro para encontrarlas, lo que resulta algo molesto. Esta idea la sugerimos a los coleccionistas para una segunda edición, pues aunque no carece de dificultades, quizá fuera conveniente adoptarla, en bien de los lectores y del manejo práctico del volumen. Por lo demás, alabanzas sólo merece el Manual, donde se puede ver una imagen real de la Ascética cristiana, tal cual la formaron aquellos varones insignes, siguiendo la doctrina evangélica. Es un libro utilísimo para las clases, para la lectura espiritual y para la predicación.

* * *

Existen muchos manuales de Historia eclesiástica, algunos de ellos excelentes, como el del Marx y el del P. Savio. Sin embargo, la doctrina de la Iglesia y su influjo en la formación de los individuos y de las naciones es tal, que siempre quedan aspectos nuevos en que poder ensayar la investigación y la exposición narrativa. Ultimamente, influídos los autores por el criticismo moderno, se han dado a escribir historias que más parecen bibliografías o disertaciones acerca de lo que piensan los críticos actuales sobre los distintos puntos y acontecimientos históricos. Con esto se puede decir que se hace la historia de la historia, pero no la historia en sí misma. Sin despreciar lo que acerca del tema dicen los especialistas, es preciso acudir a las fuentes originales, y, apoyándose en ellas, trazar el cuadro de la realidad de la vida de la Iglesia en sus diferentes facetas, haciendo vivir al lector aquellos tiempos, tal como en sí fueron.

Esto es lo que ha sabido llevar a la práctica el **P. Jacquin,**

A. M., O. P., profesor de la Universidad de Friburgo, en Suiza, en el primer tomo de su *Histoire de L'Eglise*, que abarca la Antigüedad cristiana (1). Familiarizado el autor con la enseñanza, ha aprendido por experiencia qué es lo que interesa al mundo culto no especializado, singularmente a la juventud. Para esta clase de público, el tecnicismo carece de interés. Lo que desea son los resultados, el conjunto. Pues en este volumen lo encontrará. Su autor ha conseguido hacer revivir los hombres y los hechos de los cuatro primeros siglos de la Iglesia con su colorido propio. El período de la independencia relativa de las Iglesias particulares (que a pesar del Primado de Roma, reconocido por todas, se desarrollaban por las circunstancias mismas de los tiempos en cierto ambiente de aislamiento unas de otras), ha sido expuesto en capítulos separados; pero una vez que el imperio se cristianiza, todas las Iglesias se sienten envueltas en el mismo movimiento de ideas, y la historia se continúa ya en forma de narración más sintética, como la de un gran cuerpo, que salva todos los obstáculos.

El volumen se termina a mediados del siglo V, cuando la Iglesia llega, por decirlo así, a la edad adulta, su centralización es mayor, sus dogmas y su disciplina más fijos, debido a las decisiones de los grandes Concilios, y cuando se apresta a la conversión de los nuevos pueblos, que habían recogido la herencia del derruído imperio romano. Aquí el relato es concreto, lleno de ideas y de hechos, sacados de las mejores monografías. Aunque el autor ha huído ex profeso del atiborramiento de notas, procura tener al lector al corriente de las fuentes vivas de su narración. De bibliografía moderna se contenta con citar, al fin de cada capítulo, algunas obras clásicas, casi exclusivamente francesas. Es, en suma, un libro muy a propósito para jóvenes universitarios.

* * *

Con la misma tendencia vulgarizadora está escrito el libro del padre **Enrique Leclercq**, *La vida cristiana primitiva* (2), que contiene

(1) *Histoire de l'Eglise*. Tome I. L'Antiquité Chrétienne. (XVI-700)-4.º-1929. Precio: 50 fr. Editions de la *Revue des Jeunes*. Desclée et Ce. 30, rue St. Sulpice. Paris, VIe.

(2) LECLERCQ, E., *La vie chrétienne primitive* (88) y 60 heliograbados-8.º-1929.

88 páginas de texto y 60 láminas preciosas en heliograbado. Es una narración sugestiva de la expansión del cristianismo en los primeros tiempos, expansión maravillosa, insospechada, que había de suscitar poco a poco la oposición de los judíos y paganos. No se sabe, en realidad, qué nombre dar a esa propaganda, que escapó a los ojos de muchos contemporáneos y se fué desarrollando paulatinamente, sin que nos haya quedado memoria de la mayoría de sus obreros. Extendida primero entre los humildes, a los que enseñaba a contentarse con el pan cotidiano y elevaba al rango de hermanos, declarando la igualdad esencial de todos los hombres, penetra luego en las capas más altas de la sociedad, haciendo de todos sus miembros una comunidad, por sus intereses y sentimientos. Su moral, severa y pura, llama la atención de aquella gente corrompida, y sus dogmas sobrenaturales ofrecen ancho campo al estudio de los espíritus selectos, griegos, romanos y alejandrinos. Esa fe, esas doctrinas, esas persecuciones, esa vida íntima y fraternal, esos martirios, que han dejado de sí huellas imperecederas y emocionantes, constituyen el núcleo de este libro original, sintético, interesante, que se lee con verdadero agrado y satisfacción del alma.

* * *

No ha mucho dió a la estampa el Dr. **Francisco José Dölger** un trabajo arqueológico-literario sobre el *pez* en la antigüedad y en los primeros siglos del cristianismo. La abundante documentación, por él aprovechada, y los nuevos puntos de vista sostenidos en el decurso de la investigación, merecieron de los críticos las mayores alabanzas, siendo considerada esta obra como una de las mejores publicadas en los últimos años.

Dölger era Profesor de Historia eclesiástica, Patrología, Arqueología y de las Religiones en la Universidad de Breslau. A la muerte del famoso historiador Ehrhard ha pasado a explicar las mismas asignaturas a la Universidad de Bona. En 1904 fué Dölger pensionado a Roma, para proseguir su formación histórica. Al volver a su patria visitó en Strasburgo a Ehrhard, quien le dijo: «Si usted ha logrado en Roma

---

Precio: 16,50 f. en rústica y 20 encuadernado. Les Editions Rieder, 7 Place Saint-Sulpice. Paris.

formarse una idea de las relaciones que tuvo el Cristianismo con la cultura del mundo antiguo, se puede decir que el viaje ha sido realmente fructífero.» El deseo expresado por aquel insigne maestro se ha cumplido. Hoy es el Dr. Dölger una de las primeras autoridades en estas materias. Sus profundos y vastos conocimientos son tales, que para llevarlos a noticia de los estudiosos ha fundado una revista trimestral, dirigida y sostenida exclusivamente por él, sin colaboración de ningún género. El título es: *Antigüedad y Cristianismo* (1). Ya han aparecido los cuatro cuadernos del año 1829. Su fin lo expresan bien estas palabras, que sirven de presentación: «Al pasar los límites de Palestina entró el Cristianismo en el campo de la cultura antigua pagana. Ora se extendiera por Egipto, ora por el desierto arábigo y país del Eufrates y del Tigris, ora por Siria y Asia Menor, ora por los territorios del Danubio, Grecia, Italia, Galia y España, ora por las costas de la Libia, del Africa Proconsular y de la Mauritania, por todas partes tropezó con los hechos de la vida profana y religiosa, frente a los cuales tuvo que tomar sus posiciones.

»Estas podían consistir en una repulsa absoluta, si se trataba del objeto de la adoración religiosa, rechazando el culto de los falsos dioses en público y en privado. Pero había otras manifestaciones del culto religioso, principalmente en los ritos de la iniciación, donde podían el Cristianismo y el Paganismo encontrarse, puesto que los cristianos veían una gran semejanza entre sus prácticas y las de los servidores de Mitra, Isis, Atis y Adonis.

»El contacto podía convertirse, por tanto, en una adaptación voluntaria o involuntaria en algunas ceremonias del servicio divino, en la vida doméstica y social y aun en el pensamiento y manera de expresar las fórmulas de fe, lo mismo que en las representaciones plásticas y artísticas. Esta adaptación se dejaba sentir más profundamente en aquellas cosas en las que no se podía temer oposición ninguna con el dogma.

»Pues bien: ése es el campo comprendido por la nueva empresa de Dölger. Arqueología cristiana, historia de la cultura y de las religiones, Patrología, historia de la Iglesia y de la Liturgia, todo esto ha

---

(1) Dölger, Francisco J., *Antike und Christentum. kultur -und religionsgeschichtliche Studien.* Vol. I de cuatro cuadernos. (VIII-380) y 16 láminas-4.º-1929. Precio: 5 m. los cuatro cuadernos, a 3,50 cada uno. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen.

de ser en ella tratado desde ese especial punto de vista. También la lengua, y su creación o adaptación a la nueva doctrina, será tenida en consideración. En el mismo marco habrá que encuadrar la supervivencia del antiguo derecho en los países convertidos, el influjo de la ciencia médica y de la medicina popular en los métodos curativos empleados por los cristianos.

»Se ha echado en cara a la Historia Eclesiástica Antigua, quizá con razón, de haberse convertido en una historia de misiones, de persecuciones y herejías. Frente a esta concepción pretende la nueva revista *Antigüedad y Cristianismo* estudiar la vida interna de la Iglesia y de sus miembros. Lo que sabemos hasta el presente, acerca, v. gr., de las costumbres domésticas y su devoción privada, es muy poco.»

Este programa es verdaderamente seductor, y contribuirá a despertar el interés de los investigadores para dedicar sus desvelos al estudio de una materia casi inexplorada. En armonía con el programa expuesto, examina Dölger en los cuatro cuadernos de su revista, aparecidos hasta ahora, una cantidad de problemas completamente originales y muy numerosos. Tal es, entre otros, el referente a los sellos paganos y cristianos del pan con vestigios religiosos. Fué ésta una costumbre antiquísima recibida por los fieles cristianos. El autor va haciendo desfilar ante nuestra vista los distintos sellos grabados en las hostias, sacando sus testimonios, tanto de la arqueología, como de la literatura de los primeros siglos del cristianismo. Señalemos también el interesante estudio acerca de la famosa efigie de la *Reina del Cielo*, de Cartago; el del culto de la Virgen entre los Filomarianitas y Coliridianos de Arabia; el uso del beso de paz en el bautismo y confirmación, según San Cipriano e Hipólito de Roma; la significación que encierra el que se subiera el primer banzo del altar con el pie derecho; la ineficacia del martirio del fuego, sin el amor, según el texto de San Pablo a los Corintios, Epístola I, capítulo 13, versículo 3.

Aparte de estos temas, hay otras muchas notas y discusiones de textos, o de objetos arqueológicos, mal interpretados, cuyo recto sentido se trata de aclarar. Cuantos se ocupan de los problemas de la antigüedad cristiana encontrarán en los concienzudos estudios del profesor de Bona ideas nuevas, sugestiones y aspectos de la vida cristiana completamente ignorados.

* * *

El décimoquinto centenario de la muerte de San Agustín ha dado ocasión a que se produjera en España un libro excelente acerca de su *Juventud ante la crítica moderna* (1). La personalidad del obispo de Hipona ha sido objeto de largas y continuas disquisiciones. Esto sólo indica su importancia. En el campo protestante y racionalista, unos le consideran, en sus años juveniles, como mantenedor y propagador acérrimo de todas las herejías; otros le tachan de depravado, hipócrita y falsificador de su propia biografía en sus *Confesiones*. Frente a ellos se han alzado las voces de varios sabios católicos, los cuales, apoyados en sus escritos, y libres de preocupaciones, han colocado las cosas en su punto, haciendo ver que, sin excusar los hierros doctrinales y morales de Agustín, antes de su conversión, no se le puede, sin embargo, achacar ese cúmulo de herejías, ni esa refinada maldad, rayanas en degeneración y grosería.

El **P. Fabo** ha tomado sobre sus hombros la tarea de revisar de nuevo la juventud de San Agustín, guiado por el libro de sus propias Confesiones, y el de los Diálogos. Paso a paso va analizando la formación intelectual del joven cartaginés y su formación moral. En todo el desenvolvimiento del pensamiento y de la vida de Agustín campea, aun en medio de los desvaríos, la grandeza de aquella alma, abierta lo mismo a la filosofía neoplatónica, que a la retórica, lo mismo al estudio exegético de las Escrituras, que a la contemplación reflexiva de la naturaleza, pero ansiosa de la verdad. Era un hombre de pasiones fuertes, que desgraciadamente no supo siempre enfrenar, pero noble y generoso. Esto lo demuestra el ideal que se había formado de la filosotía, y más aún el que se había formado del amor, tan contrario al meramente sensual. Por eso, cuando reconoció que este amor tenía sus límites, fijados por la naturaleza y por la ley de Dios, rompió absolutamente con él, convirtiéndose en el panegirista más entusiasta de la castidad en todos los estados.

Al trasladar al papel estas y otras ideas del hermoso libro que reseñamos, ha ido su autor desbrozando el camino de la maleza que le salía al paso, colocada en él por críticos apasionados, ligeros o par-

---

(1) Fabo de María, Ag. Recoleto, *La juventud de San Agustín ante la crítica moderna*. (xlvii-446)-4.º-1929. Precio: 13 p. Librería Religiosa Gabriel Molina (Sucesores), Pontejos, 3, Madrid.

ciales. Ni se crea que por eso pierde la narración su interés y lozanía. Ambas cualidades se conservan vivas a través de estas páginas, que están escritas con la fluidez y galanura de quien domina perfectamente nuestra rica lengua. Pequeñas inexactitudes y deficiencias, que se pudieran señalar, desaparecen ante el conjunto, que hace del libro una obra instructiva y de muy agradable lectura.

La sed que sentía Agustín por la verdad, los esfuerzos que realizó para alcanzarla, el gozo que experimentaba en su posesión, son pensamientos fundamentales de toda su vida y directrices del desarrollo de sus actividades. «¡Oh verdad, oh verdad!, exclama en sus *Confesiones* (lib. III, c. 6), cuán íntimamente, aun entonces, siendo joven, suspiraba por ti la médula de mi alma.» Nadie ha cantado con mayor entusiasmo que Agustín la hermosura de la verdad. «Mírala, dice en el segundo libro de los *Diálogos*. Abrázala, si puedes; sáciate de ella y alégrate en el Señor. Ella te dará lo que ansía tu corazón. Te domina el deseo de la felicidad, ¿y quién más feliz que aquel que posee la inquebrantable, inmutable y preciosa verdad?» La posesión de la verdad, ése es el pensamiento dominante del filósofo cartaginés. Nada hay comparable a ella. Pero esa verdad no se puede llegar a adquirir si no se la ama, si no se la busca y si el hombre no entra dentro de sí mismo. Esta idea del recogimiento dentro del alma para poder llegar al conocimiento de la verdad, se lee a cada paso en sus escritos. Con esa meditación solitaria sobre lo que veía en la naturaleza y leía en los libros, pudo Agustín formarse un sistema filosófico completo, penetrar en la sustancia del alma, en su espiritualidad e inmortalidad, en la existencia de Dios y en su esencia simplicísima. Hay cuatro puntos en la vida de Agustín, que son, por decirlo así, los que le absorben por completo. La verdad, el alma, Dios y el recogimiento en sí mismo. Ellos dieron fuerza y vigor a sus grandes concepciones, a sus obras escriturísticas, filosóficas y teológicas, a su ascetismo impresionante, a su misticismo clarividente y hasta a su delicado, a la par que fuerte, sentimentalismo.

Quien quisiere ver estas ideas expuestas admirablemente, con entero conocimiento de causa y comprensión de aquel espíritu selecto, lea el precioso trábajo del eminente filósofo **Martín Grabmann,** *Ideas fundamentales de San Agustín sobre el alma y Dios* (1). Por todo él

(1) GRABMANN, DR. MARTÍN, O. Professor an der Universität München. *Die Grund-*

parece que se siente el aliento evocador de aquel hombre singular, que hablando a Dios, le decía: «Tú eres la vida de las almas, la vida de toda vida; Tú, que vives por ti mismo y sin mudanza, eres la vida de mi alma» *(Conf.*, III, 6). «¡Oh, cuán tarde te conocí, Belleza siempre antigua y siempre nueva! Y, sin embargo, Tú estabas dentro de mí; pero yo estaba fuera y te buscaba allí; siguiendo mis apetitos, me arrojaba apasionadamente tras las imágenes de tu diestra creadora. Tú estabas en mí, mas yo estaba muy lejos de ti.» Estas ideas agustinianas tienen un valor especial en estos tiempos de ligereza, de sujetivismo y materialismo.

* * *

Cada día se van estudiando más profundamente los orígenes de la filosofía escolástica en los siglos XII al XV. A su desarrollo contribuyeron, en gran parte, las traducciones, hechas del griego y árabe al latín, de las obras de Aristóteles y sus comentadores. En esta empresa de investigación ocupa el primer puesto el mismo Dr. **Martín Grabmann**, Profesor de la Universidad de Munich.

En un trabajo presentado a la Academia de Ciencias de la misma ciudad (1) estudia la paternidad de las traducciones latinas de los *Comentarios a Aristóteles*, escritos por Juan Filipón, Alejandro de Afrodisias y Temistios, juntamente con el problema del influjo por ellas ejercido en la Edad Media. Hasta el presente se había atribuído la traducción latina del comentario de Juan Filipón al tercer libro *De Anima*, al flamenco Guillermo Moerbeke. Pero la cronología y el modo como se nos ha transmitido inducen a creer que no le pertenece, sino que la versión debió ser hecha por uno de tantos traductores como vivieron en el siglo XIII. En cambio, el célebre dominico tomó parte en la traducción de algunas obras de Alejandro de Afrodisia, en las que

---

gedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott. In ihrer Gegenwartbedeutung. In zweiter neubearbeiteter Auflage dargestellt (112)-4.°-1929. Precio: 5,40 m. en rústica y 6,50 encuadernado. Verlag, J. P. Bachem G. M. B. H. Köln.

(1) *Mittelalterliche lateinische Übersetzungen von Schriften der Aristoteles-Kommentatoren Johannes Philiponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios* (72)-4.°-1929. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung.

también trabajó Gerardo de Cremona, el conocido miembro de la Escuela de Traductores Toledanos. A ambos filósofos se deben las versiones de los *Comentarios de Temistios* a los tratados aristotélicos: *Analytica posteriora* y *De Anima.*

La importancia de todas estas traducciones estriba en que tuvieron un gran influjo en las escuelas escolásticas del siglo XIII, singularmente en la controversia acerca de la naturaleza del alma y del *Intellectus agens* y *possibilis.* Llamamos la atención de nuestros teólogos y filósofos sobre este y otros trabajos similares del Dr. Grabmann, quien, a base de documentación inédita y con profundo conocimiento de causa, va esclareciendo los orígenes de la Escolástica, cuestión tan importante para la historia de la Iglesia y del dogma. A nosotros nos obliga más todavía este estudio, por haber tenido una escuela de traductores admirables en la ciudad de Toledo. Hay, pues, que proseguir las investigaciones gloriosamente empezadas por el malogrado profesor de la Central, D. Adolfo Bonilla San Martín, en su excelente obra *Historia de la filosofía española.* En Toledo se encuentra una traducción latina, directamente del árabe, por Gerardo de Cremona, la cual contiene el *Comentario de Temistios* a la obra *Analytica posteriora,* del gran estagirita. Y allí mismo, y en las Bibliotecas Nacional y Escurialense, hay otras muchas inéditas o mal estudiadas, de Gundisalvo, Diego de Campos, etc., etc.

* * *

Desde el año 1923 publica el Instituto Pontificio de Estudios Orientales, de Roma, una serie de fascículos con el título general *Orientalia Christiana*, que tratan de cuestiones religiosas relativas a Oriente. A la vista tenemos el fascículo 53, que lleva por título: *Historia y cartulario del Monasterio griego de San Elías y San Atanasio de Carbone* (1) en el Sur de Italia. Es la primera parte del segundo fascículo, que contiene treinta y un documentos en griego, con la traduc-

---

(1) Robinson Gertrude, M. A., *History and Cartulary of the greek Monastery of St. Elias and St. Anastasius of Carbone.* II. *Cartulary*, fascículo (121-276)-4.°-1929. *Orientalia Christiana*, vol. XV-2. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Piazza Santa Maria Maggiore, 7, Roma (128). Precio: 30 l.

ción inglesa, todos pertenecientes al siglo XI. Poseen un interés histórico y paleográfico nada vulgar, pues nos muestran las modificaciones gráficas y las características diplomáticas de aquellos escritorios, al mismo tiempo que nos dan a conocer la vida religiosa, política y cultural de aquella especie de isla griega, conservada por tan largo espacio en el Sur de la Península italiana, por lo demás completamente latina. Su autor se ha esmerado en la transcripción, enteramente paleográfica, y en la aclaración, por medio de notas, de aquellos puntos biográficos y topográficos de mayor trascendencia.

* * *

En la vida ascética de la Iglesia ocupa un puesto preponderante el monaquismo. Tiene, además, en sus orígenes y desarrollo un no sé qué de encantador, que subyuga y hace amenísima la lectura de sus fastos. Falta aún la historia genética de su evolución. Un ensayo muy bien orientado acaba de publicar el **P. Hilpisch**, ciñéndose especialísimamente a la Orden Benedictina (1). Particularmente interesantes son las páginas dedicadas al examen de los orígenes en los siglos IV y V.

El deseo de huir de los peligros del mundo y dedicarse a la contemplación fueron las causas que determinaron a no pocos cristianos a abandonar las ciudades y retirarse a los desiertos de la Tebaida y de Palestina. Pero en un principio ese retiro llevaba, por decirlo así, el sello de la individualidad. Cada uno de los solitarios, anacoretas o ermitaños, era dueño de sí mismo, vivía completamente aislado, y, a lo más, se acercaba a alguno de los viejos y experimentados en la vida espiritual para pedirle consejo, pero no para ponerse bajo su obediencia. Este ideal era en sí santo; pero tenía grandísimos inconvenientes, y, desde luego, no poseía el mérito de la renunciación a su propia voluntad. El paso decisivo hacia la Comunidad o el Cenobio lo dió San Pacomio en el siglo IV, reuniendo bajo una regla y un Superior a una cantidad de jóvenes, los cuales se obligaron a obedecerle con voto. Se puede decir

(1) Hilpisch, Stephanus, Benediktiner der Abtei Maria Laach, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*. (435) con 17 grabados en 10 láminas-8.º-1929. Precio: 11 m. Herder & C.º Friburgo de Brisgovia.

que éste fué el fundamento de la vida monacal verdadera. Este fundamento fué afianzado por San Basilio, quien hizo comprender al mundo asceta de su tiempo que el ideal de toda perfección es el amor y la caridad; y que este amor y caridad hacia el prójimo no se puede ejercitar en el aislamiento.

Para los ermitaños antiguos no había cosa más subida que el trabajo manual y la castigación del cuerpo. San Basilio, en cambio, pone por encima de esos ejercicios el perfeccionamiento del espíritu. Sin él nada o poco valen las prácticas externas. Finalmente, sobre el trabajo manual coloca el Obispo de Cesarea la cultura. Los Cenobios han de ser oficinas de libros, de las que salgan a raudales las ciencias y las artes para extenderse por el mundo entero. De esta suerte puede asegurarse que los dos hombres que trazaron las líneas verdaderas del monaquismo fueron Pacomio y Basilio.

La vida solitaria y monacal nació en Oriente, mas no tardó en arraigar en Occidente. Las formas en que aquí se presentó fueron distintas entre los irlandeses, galos, anglosajones y visigodos. Sin embargo, en todas ellas, salvo modalidades propias del ambiente en que nacieron y vivieron, se nota el sello impreso por la regla de San Benito a mediados del siglo VI.

Con gran acierto y penetración va el P. Hilpisch caracterizando el sucesivo desenvolvimiento de la regla benedictina a través de los siglos hasta nuestros días. Es un estudio interno, de grandes vuelos, muy bien trabado entre sí. Penetrado de la materia, sabe el autor exponerla en cuadros sintéticos de gran precisión y en concepciones muy elevadas. La lectura del libro resulta instructiva y amena, y para los lectores españoles es singularmente interesante el estudio consagrado a las reglas de San Leandro, San Isidoro y al famoso pacto de San Fructuoso con sus monjes, conservado en un manuscrito de El Escorial, el cual ofrece una forma nueva, enteramente desconocida en otros países, de una especie de contrato bilateral entre ambas partes, superior y súbditos, que debe de ser una imitación de costumbres exclusivamente visigodas. No hallamos en el volumen mencionado a San Millán de la Cogolla, ni a San Valerio, ni tampoco se da a conocer completamente la vida monacal española en el siglo VII, que fué intensísima, como lo prueban los cánones de los Concilios toledanos y los muchos Obispos y Santos que produjo. Pero en una obra sintética no se pueden abarcar todos los problemas. Baste al autor la satisfacción de haber sido el

primero en presentar al público un trabajo de conjunto, sugestivo, bien orientado y muy exacto en sus líneas generales.

* * *

Ha dicho muy bien el Sr. **Tardif** «que Isidoro de Sevilla ha sido el principal intermediario entre el mundo romano y las naciones germánicas que invadieron el imperio. Él fué el que las inició en los conocimientos científicos y gramaticales de Grecia y de Roma; conocimientos que fueron el fundamento de la erudición de la Edad Media hasta el siglo XII. Y lo que pasó con la cultura intelectual se realizó también en los elementos de la ciencia del derecho. Las Etimologías han sido, juntamente con el Breviario de Alarico, una de las fuentes en que se han bebido los conocimientos generales de la legislación romana. Más duradera ha sido aún la obra canónica de Isidoro de Sevilla. Casi todas las nociones jurídicas contenidas en las Etimologías han sido acogidas en el Decreto de Graciano. La influencia de Isidoro de Sevilla se ha hecho sentir tanto en la legislación canónica como en las costumbres germánicas» (1).

* * *

De todos estos problemas señalados por Tardif, el referente al papel desempeñado por el Metropolitano de Sevilla en la Historia del derecho canónico ha encontrado un diligentísimo investigador en el benedictino **Pablo Séjourné**, que ha logrado darle solución satisfactoria. El trabajo, hecho para un concurso establecido por la Universidad de Strasburgo, ha merecido a su autor el título de Discípulo Diplomado de la Escuela Práctica de Altos Estudios de París (2).

Arrancando del estudio de las Etimologías, que nos ponen de ma-

---

(1) TARDIF, J., *Un abrégé juridique des Etymologies d'Isidore de Seville*, en *Mélanges Julien*, Havet, pp. 659-680.

(2) SÉJOURNÉ, DOM PAUL, élève diplômé de l'École pratique des Hautes Études Historiques. *Le dernier Père de l'Eglise. Saint Isidore de Seville. Son rôle dans l'histoire du Droit Canonique.* (535)-8.º-1929. Études de Théologie historique, publiées sous la direction des Professeurs de Théologie à l'Institut Catholique de Paris. Gabriel Beauchesne, éditeur, Rue Rennes, 117, Paris.

nifiesto las ideas de San Isidoro sobre sus grandes nociones jurídicas, procede el autor al examen del II Concilio de Sevilla, que nos muestra al Metropolitano de la Bética incorporando varios principios de derecho romano a la legislación eclesiástica. Sigue el estudio del gran Concilio Toledano VI, que es una colección de cánones disciplinares sin igual en la antigüedad. Apreciados en sí mismos estos trabajos canónicos de San Isidoro, se tiene la llave para fijar su participación en la colección canónica española, conocida con el nombre de Hispana. Isidoro se encontró ya con un Epítome recogido anteriormente, al cual le dió una fisonomía propia. Pero esta larga investigación no hubiera sido perfecta, si no se hubiese completado con la influencia ejercida por la legislación isidoriana en la Edad Media.

El libro del P. Séjourné ha conseguido poner en claro esta cuestión, tan trascendental para nuestra historia eclesiástica y para toda la Historia de la Iglesia Universal. El único reparo que tenemos que poner a la labor del ilustre autor es que nos parece que hace demasiado hincapié en la idea de que Isidoro depende de Cesáreo de Arlés. No desconocemos sus coincidencias con el Obispo galo; pero la erudición y la concepción de San Isidoro en toda su obra fué mucho más amplia que lo que podía ofrecerle el autor y el medio ambiente arlesianos. Séjourné no da tanta importancia al elemento oriental y bizantino que pudo influir en Isidoro; y, sin embargo, fué, a mi modo de ver, mucho más eficaz que el del sur de la Galia. El Metropolitano de Sevilla era un admirador de la antigüedad clásica romana, y en Bizancio veía aún los vestigios de aquel imperio derruído en Occidente. Recuérdese, además, que en su tiempo dominaban los bizantinos en parte de España con una cultura más profunda y desarrollada que la rudimentaria traída por los pueblos invasores. En fin, téngase en cuenta que las relaciones de los sabios españoles con el Oriente eran intensas, como lo prueban el viaje a Oriente de Idacio, Eteria, Avito de Braga, el Biclarense y el mismo San Leandro. De éste oiría su hermano Isidoro las ponderaciones de Bizancio y recibiría los libros aportados por él de aquellas tierras.

De todos modos, este simple punto de vista no es bastante a quitar el subido precio que en sí misma posee la obra del P. Séjourné, que debemos agradecer cuantos nos dedicamos a los estudios de nuestra Historia Eclesiástica. Su autor habla con verdadero cariño de la obra isidoriana. Considera al célebre obispo como el último Padre de

la Iglesia, por haber influído de manera decisiva en la formación eclesiástica de la Edad Media. Ha compuesto, en suma, un libro serio, instructivo, interesante y del que no se podrá prescindir, al estudiar la historia española y aun la universal de la Iglesia.

* * *

Tanto para el estudio de la historia política, como para el de la Iglesia en España es absolutamente indispensable el conocimiento de la diplomática. Por falta de él se admiten a veces como originales y auténticos diplomas, que son a todas luces falsificados. Desgraciadamente, esta ciencia auxiliar de la historia está casi abandonada entre nosotros, teniendo que contentarnos para su estudio con las nociones publicadas por Muñoz y Rivero en 1881. Algún movimiento se comienza a notar, y ya se van dando cuenta no pocos de que es necesario explicar esa clase científicamente en la Universidad. Pero, mientras no se hagan investigaciones monográficas sobre tan delicada materia, será imposible realizar las sintéticas y de conjunto. Los trabajos de Zeumer acerca de las fórmulas visigodas y los de Barrau-Dihigo sobre los documentos de los reyes asturianos y leoneses, eran hasta el presente lo único verdaderamente crítico que poseíamos.

Ultimamente acaba de dar a la estampa una monografía, muy discreta y seria, sobre *Los diplomas del emperador Alfonso VII de España*, el Dr. **Pedro Rasow** (1), auxiliar de Historia en la Universidad de Breslau. Es un estudio paleográfico y diplomático de 57 diplomas del dicho emperador, conservados en Madrid, de cuya autenticidad no se puede dudar. Los resultados obtenidos en ese estudio pueden servir de base para el examen de los restantes, esparcidos por la Península.

El Sr. Rasow, que ha vivido más de dos años entre nosotros, muestra en su libro gran cariño a nuestra nación y mucho agradecimiento por las facilidades que ha encontrado en todas partes para llevar a término su empresa. Sin desconocer las deficiencias de nues-

---

(1) Rasow, Dr. Peter, *Die Urkundan Kaiser Alfons' VII von Spanien*. Eine palaeographisch-diplomatische Untersuchung. Sonderdruck aus dem *Archiv für Urkundenforschung*, Bd. X, Heft. 3, pp. 328-467, und Bd. XI, Heft. 1, pp. 66-137-8.º-1929. Verlag von Walter de Gruyter und Co., Berlin.

tros Archivos y Bibliotecas, sabe disimularlas o ponerlas de manifiesto sin herir nuestra susceptibilidad. Bien ha comprendido que no son pocos los investigadores, archiveros y bibliotecarios españoles que las lamentan, aunque sin poderlas remediar.

En su obra recoge el autor cuantas noticias ha podido obtener acerca de la Cancillería de Alfonso VII y su organización; da cuenta de los diversos cancilleres, notarios, escribas, etc., que contribuyeron a la confección de los diplomas, deteniéndose más despacio en aquellos que adquirieron mayor importancia. Es de advertir que el cargo de canciller se adjudicó en este tiempo a la iglesia de Santiago, llevándolo sus obispos o algún miembro distinguido del Cabildo.

Entrando en el examen de los diplomas, propiamente dicho, estudia el Sr. Rasow minuciosamente sus caracteres extrínsecos (pergamino, Crismón, escritura, etc.), y luego sus caracteres intrínsecos (protocolo y escatocolo, con sus distintas fórmulas). Sigue un registro de los diplomas conocidos del emperador, luego cinco láminas con la reproducción de varios de ellos en fotograbado, y por fin la transcripción de 57 documentos originales, que se extienden de 1126-1155.

El trabajo del Sr. Rasow, precioso en sí mismo, todavía lo es más por su orientación. Él puede servir de modelo a estudios similares de los distintos reyes de España, con lo que en breve tiempo dispondríamos de los elementos necesarios para construir un Manual de Diplomática española, tan necesario a estudiantes e investigadores.

* * *

Con el título de *Cuestiones selectas de crítica histórica*, está publicando una sesie de cuadernos y volúmenes el Sr. D. **Francisco Sureda Blanes**. A la vista tenemos el que dedica a vulgarizar la tan debatida *Cuestión de Osio, Obispo de Córdoba, y de Liberio, Obispo de Roma* (1). El autor está bastante bien informado del estado de la cuestión y de los que de ella han hablado en los últimos tiempos. Sobre lo que pensamos nosotros de la supuesta caída de Osio en el semiarrianismo, hemos disertado ampliamente en el primer tomo de nuestra *His-*

(1) Sureda, Francisco, *Cuestión de Osio, Obispo de Córdoba, y de Liberio, Obispo de Roma* (140)-8.°-1928. Precio: 3,50 p. Madrid.

toria Eclesiástica de España. Del presente opúsculo sólo diremos que, sin contener nada nuevo, demuestra en el autor un intento en la renovación de este género de estudios, muy digno de loa. Además, el opúsculo está escrito con bastante soltura.

* * *

Precedido de un prólogo de D. Eduardo Ibarra, ha ofrecido al público el Sr. D. **José Gavira Martín** su tesis doctoral, que versa sobre los *Episcopologios de Sedes navarroaragonesas durante los siglos XI y XII* (1), a saber: Huesca, Pamplona, Roda, Zaragoza, Tarazona. La reconstitución de las listas de los Prelados que gobernaron aquellas Sedes durante el período indicado, se basa en los documentos contemporáneos, examinados directamente en el Archivo Histórico Nacional. Es un esfuerzo considerable, y muy digno de alabanza por la tendencia, pues es evidente que ése es el camino para la formación exacta de los episcopologios. Sin embargo, es preciso evitar el escollo de admitir por auténticos los diplomas y firmas de ellos a ciegas; para la completa seguridad hay que compulsarlos con otros documentos (crónicas, concilios, etc.). De todos modos, el trabajo del Sr. Gavira, todo él de primera mano, merece los mayores aplausos.

* * *

En latín elegante ha escrito el Deán de la Catedral de Menorca un libro, en que llama a la Arqueología en apoyo del Dogma católico. El presente (2) no es más que el tomo preliminar, donde trata de las representaciones antiguas que se refieren al Protoevangelio, o sea a la caída de nuestros primeros Padres y a la promesa del Redentor. La diligencia con que ha reunido todos los vestigios referentes al tema,

---

(1) GAVIRA, José, *Episcopologios de Sedes navarroaragonesas durante los siglos XI y XII* (179)-4.°-1929. Madrid.

(2) *Theologia archaeologica* (Praelectiones) *sive Catholicum dogma ex antiquis Catacumbarum praecipue monumentis vindicatum*. Tractatus praeliminaris: *De Protoevangelio*, CXXIII tabulis in textu illustratus. (203)-8.°-1929. Precio: 10 p. Matriti.

así como los 133 gravados que ilustran el texto, avaloran grandemente el trabajo.

En otro sitio dimos cuenta de la aparición del *Catálogo de Códices miniados españoles*. No queremos cerrar este artículo sin mencionarlo, pues interesa sobremanera a los que se dedican al estudio de nuestra historia eclesiástica. Allí se ve que la Iglesia española ha sido la creadora de esas miniaturas que, arrancando de originales coptobizantinos, produjo los incomparables Beatos y las pinturas de aquellas escuelas de la décimacuarta y décimaquinta centurias de Avila, Toledo, Barcelona, Valencia y Guadalupe.

Finalmente, quiero mencionar la obra que acerca de la *Música mozárabe* acaban de publicar dos Padres Benedictinos de Silos, con la ayuda de la Diputación de Barcelona. Aun no hemos logrado ver ningún ejemplar. Pero, dado el interés que había en España y en el extranjero por dilucidar el origen y valor real de esa música, no dudamos que el libro llamará la atención entre los aficionados a la cultura medieval.

ZACARÍAS GARCÍA VILLADA

BOLETÍN DE PSICOLOGÍA PEDAGÓGICA *

III. — Psicología de la didáctica

Pasamos ahora a reseñar algunos libros que forman un capítulo aparte entre todos los que pueden servir para la formación psicológicopedagógica del maestro. Son aquéllos que consisten en estudios psicológicos de carácter experimental, ora acerca de los diversos procesos por los que el alumno viene a aprender las distintas materias de la enseñanza, ora acerca de los métodos didácticos correspondientes a cada una de ellas.

Es evidente que si la Didáctica ha de progresar y ha de perfeccionarse, ha de ser a base de estos estudios. A este grupo de libros pertenece en gran parte la obra de Meumann antes citada. Entre los más recientes, se refieren a las materias propias de la primera enseñanza el de Reed (57), *Psychology of elementary school subjects*, publicado en 1927, que es un excelente estudio y compendio de lo investigado hasta el presente. Un libro más antiguo, del año 1916, pero todavía aprovechable, es el de Freeman (58), que propone algunos experimentos sobre diversos procesos por los que se aprenden las diversas materias que son objeto de la primera enseñanza. Acerca de la segunda, el libro de Hubbart Judd (59), publicado asimismo en 1927,

---

* V. t. 9, p. 69.

(57) Homer B. Reed, *Psychology of elementary school subjects* (IV-481 pp. de 10 × 16 cms., con 16 figuras y 126 tablas en el texto. Ginn and C.°, Boston, New York, Chicago, Boston, 1927).

(58) Frank N. Freeman, *Experimental education* (VI-226 pp. de 8,50 × 14 cms., con 9 figuras y 22 tablas en el texto y abundante material de tests en los apéndices. Houghton Mifflin C.°, Boston, New York, Chicago, 1916).

(59) Charles Hubbart Judd, *Psychology of secundary education* (IV-536 pp. de 9 × 15 cms., con 19 figuras en el texto. Ginn and C.°, Boston, New York, Chicago, London, 1927).

es también un estudio comprensivo que directamente expone tan sólo los procesos por los que el discípulo llega a aprender, y sólo indirectamente trata de la actividad del maestro.

Aunque de carácter menos general, pueden reducirse a este grupo dos libros que tratan de la manera cómo los trabajos manuales escolares pueden servir para la enseñanza y educación. Tales son el de WEIGL (60), *Wesen und Gestaltung der Arbeitschule*, y el de FONTEGNE (61), *Manualisme et éducation*. Un estudio sobre la escritura, la lectura y la ortografía, la manera de enseñarlas y de apreciar sus progresos, es el de TH. SIMON (62), titulado *Pédagogie expérimentale*.

IV. — ORIENTACIÓN PROFESIONAL

Otra clase de libros útiles para la formación del educador, y para llegar a formarse idea de lo que debería ser una organización psicológica de los establecimientos de enseñanza, es la de aquéllos que tratan de la orientación profesional y de la selección de los alumnos de talento sobresaliente. Propondremos primero algunos que tratan más en general de estos problemas, para mencionar luego los que proponen soluciones prácticas concretas, fijando cuál ha de ser la colaboración del maestro y del educador.

a) *De la orientación en general*

Muchos de los libros anteriormente mencionados tratan más o menos de este asunto. Directamente se ocupan de él varios otros que vamos a mencionar aquí. CLAPARÈDE (63) tiene un libro que ha sido traducido al castellano por MERCEDES RODRIGO, que puede muy bien

---

(60) FRANZ WEIGL, *Wesen und Gestaltung der Arbeitschule* (2.ª edición, XII-223 pp. de 9 × 15 cms. Schöning, Paderborn, 1922).

(61) JULIEN FONTEGNE, *Manualisme et éducation* (VIII-259 pp. de 10 × 17 cms. Eyrolles, París, 1923).

(62) TH. SIMÓN, *Pèdagogie expérimentale*. Ecriture, lecture, ortographie (273 pp. de 8 × 14 cms., con 16 figuras en el texto. Colin, París, 1924).

(63) ED. CLAPARÈDE, *La orientación profesional*. Sus problemas y sus métodos. (Trad. castellana, 171 pp. de 8 × 13 cms. *La Lectura*, Madrid).

servir para iniciarse en el conocimiento de los problemas de la orientación en general. Para el mismo objeto podría también servir el de Tomás y Samper (64), así como también el de Ruttmann (65), muy bien traducido al castellano, de la segunda edición alemana, por D. Antonio Vallejo Nájera. Trata, asimismo, de orientación profesional la obra de Erismann y Moers (66), traducida también al castellano por Mallart, y el mismo Erismann (67), en su *Psicología aplicada,* traducida por el Doctor J. Carreras Artau. Lipmann (68) escribió ya, en 1919, un folleto orientador desde el punto de vista psicológico. De un modo completo, y con gran copia de datos, muchos de los cuales interesan en gran manera al pedagogo, trata de la orientación profesional y de la determinación de las aptitudes el mismo Fontegne (69) antes mencionado. Christiaens (70), el psicotécnico de Bruselas, expuso ya su método en un libro publicado en 1914 sobre la orientación profesional de los niños. En 1925 publicaba la segunda edición del libro, *Une méthode d'orientation professionelle,* en el que se describen muy detalladamente los métodos por él empleados, y se proponen brevemente las aptitudes requeridas para unos cuarenta y cinco oficios manuales diversos, así como también las contraindicaciones respecto de cada uno de ellos. Las diversas profesiones son también descritas y consideradas desde los más variados puntos de vista, y de una

---

(64) Rodolfo Tomás y Samper, *La orientación profesional y la enseñanza profesional* (286 pp. de 8 × 14 cms Beltrán, Madrid, 1924).

(65) W. J. Ruttmann, *Orientación profesional.* (Trad. castellana, 163 pp. de 9 × 14,50 cms., con 7 figuras. Editorial Labor, Barcelona, 1926.)

(66) Th. Erismann y Martha Moers, *Psicología del trabajo profesional* (*Psicotecnia*). (Trad. castellana, 228 pp. de 9 × 14,50 cms., con 65 figuras en el texto. Editorial Labor, Barcelona, 1926).

(67) Th. Erismann, *Psicología aplicada.* (Trad. castellana, 159 pp. de 9 × 14,50 cms. Editorial Labor, Barcelona, 1925).

(68) Otto Lipmann, *Psychologische Berufsberatung.* Ziele, Grundlagen, Methoden und Organization (2.ª edición, 31 pp. Institut für Berufs-und Wirtschaftspsychologie, Berlin, 1919).

(69) Julien Fontegne, *L'orientation professionelle et la détermination des aptitudes* (263 pp. de 10 × 17 cms., con algunas figuras e interesantes apéndices. Delachaux et Niestle, Neuchatel y París, 1921).

(70) A. G. Christiaens, *Une méthode d'orientation professionelle* (2.ª edición, 293 pp. de 10 × 17,50 cms., con figuras en el texto. Lamertin, Bruxelles, 1925).

manera popular al alcance de los jóvenes, por el célebre libro norteamericano *Ocupations* (71), obra de tres autores. Es un libro de vulgarización acerca de la orientación profesional, de carácter didáctico; pues, después de cada uno de sus capítulos, propone al lector una serie de problemas y ejercicios que tienen por objeto comprobar si se ha entendido el texto. Claro está que habiendo sido escrito este libro para los Estados Unidos, mucho de lo en él contenido resulta inútil para el lector de otros países, en los que las condiciones económicas y sociales son tan diferentes de las de aquella nación.

Un carácter de vulgarización semejante tienen también unos folletitos alemanes, publicados por FISCHER y HEIMANN (72), con el fin de dirigir a los niños y niñas de las escuelas primarias y a sus padres acerca de la elección de profesión.

Estos libros se refieren principalmente a las profesiones mecánicas o manuales. De la orientación profesional de los estudiantes de Universidad trata EDUARD SPRENGER (73) en su folleto *Begabung und Studium*, refiriéndose, naturalmente, a los estudiantes de las Universidades alemanas. El estudio de las profesiones superiores en orden a la orientación profesional no está aún tan adelantado como sería de desear. Esto no obstante, en no pocos de los libros anteriormente citados, principalmente en el de BAUMGARTEN, y en el de FONTEGNE sobre la *Orientación profesional*, hállanse esbozos de psicografías profesionales correspondientes a diversas carreras superiores. Expresamente trata de ellas una serie de monografías publicadas por varios autores, bajo el título general: *Die akademischen Berufe* (74), editadas por la *Deutsche Zentralstelle für Berufsberatung der Akademiker*, de Berlín.

---

(71) ENOCH BURTON GOWIN, WILLIAM ALONZO WHEATLEY, JOHN M. BREWER, *Ocupations: A text-book for the educational, civic and vocational guidence of boys an girls*. (Revised edition, 441 pp. de 9 × 16 cms., con numerosas figuras en el texto. Ginn and C.°, Boston, New York, Chicago, London, 1923).

(72) A. FISCHER und J. HEIMANN, *Ratgeber für die Berufswahl der Volkschüler* (folleto de 40 pp. Priebatsch, Breslau, 1918); *Ratgeber für die Berufswahl der Volkschülerinnen* (folleto de 34 pp., el mismo editor).

(73) EDWARD SPRANGER, *Begabung und Studium* (99 pp. de 9,50 × 16,50 cms. Teubner, Leipzig, Berlín, 1917).

(74) *Die akademischen Berufe*. Herausgegeben von der Deutschen Zentralstelle für Berufsberatung der Akademiker in Berlín (volúmenes, por término medio, de 200 pp. de 9,50 × 15 cms. Im Furche-Verlag, Berlín, desde el año 1920).

Las profesiones liberales estudiadas desde el punto de vista de la orientación profesional, en los seis tomos que tenemos a la vista, vienen a ser unas 34, agrupadas bajo los títulos generales: I. *Grundsächliches zur Frage der Berufsberatung.* — II. *Der Theologe.* — III. *Der Philologe.* — IV. *Der Mediziner.* — V. *Der Jurist und der Volkswirt.* — VI. *Der Techniker.*

b) *De la colaboración de la escuela a la orientación*

Sobre la colaboración de la escuela y de los maestros a la solución de los problemas de la orientación profesional, se trata con alguna frecuencia en los *Comtes rendus* de las Conferencias internacionales de Psicotecnia. Tenemos a la vista el magnífico tomo correspondiente a la de Barcelona (75), en el que las actas están publicadas en catalán y francés, la cual siguió a la primera celebrada en Ginebra. Asimismo tenemos la de París (76), que fué la cuarta que se tuvo después de la de Milán; y a la de Utrecht (77), que ha sido la quinta, a la que ha de seguirse otra en Barcelona la próxima primavera.

Los libros que conocemos que proponen soluciones concretas al problema urgente de la organización psicológicopedagógica de los establecimientos de educación en general, son pocos en número hasta la fecha. Algunos folletos podríamos aquí mencionar, publicados recientemente en España. Prescindiremos aquí de ellos, por abreviar y por suponerlos ya conocidos de nuestros lectores. Las líneas generales de un modesto ensayo que estamos haciendo en el Colegio en que esto escribimos y los principios en que nos fundamos, los hemos expuesto

---

(75) *Segona conferencia internacional de psicotècnica aplicada a l'orientació professional i a l'organització científica del treball* (411 pp. de 12 × 18,50 cms., con numerosas láminas intercaladas, diagramas y fotograbados en el texto. Institut d'Orientació professional, Barcelona, 1922).

(76) *Comptes rendus de la IVme conférence internationale de psychotechnique.* París, Institut International de coopération intellectuelle, 10-14 octobre 1927 (686 pp. de 10,50 × 18,50 cms., con algunas láminas y figuras. Alcan, París, 1929).

(77) *Cinquième conférence internationale de psychotechnique.* Tenue a Utrecht du 10 au 14 septembre 1928, sous la présidence de F. Roels, *Comptes-Rendus*, publiés par le Comité National (317 pp. de 10,50 × 17,50 cms. N. V. Dekker et v. d. Veget, en J. W. Van Leeuwen, Utrecht, Nijmegen, 1929).

en la más reciente de nuestras publicaciones (78). De los Estados Unidos, donde parece debería haberse hecho algo en este sentido, fuera de lo anotado en lo que precede de este Boletín, no conocemos nada que sea una organización completa. TERMAN (79), juntamente con otros psicólogos, ha publicado un libro que trata del papel que deberían desempeñar los tests en la reorganización de las escuelas, pero no parece abarcar el problema en toda su extensión. Organizaciones más completas, y al mismo tiempo muy interesantes, son las practicadas y publicadas por psicólogos alemanes, sobre la selección de los alumnos de talento excelente, para orientarlos desde la escuela primaria hacia escuelas especializadas, o para facilitarles la entrada en la enseñanza superior. Ha contribuído al fomento de estas investigaciones y ensayos prácticos uno de los preceptos sobre instrucción pública de la actual Constitución nacional alemana, en virtud del cual, para el ingreso de un niño en una escuela superior, han de tenerse en cuenta sus particulares aficiones y aptitudes, las cuales, por tanto, es menester investigar, y a poder ser, pronosticar ya en la escuela primaria. Los trabajos de esta clase que conocemos son, por orden cronológico, los de PETER y STERN, de DÖRING, de E. STERN, de BOBERTAG e HYLLA y algunos otros que con ocasión de éstos mencionaremos.

El libro de RUDOLF PETER y WILLIAM STERN (80) consiste en una serie de descripciones, suscritas por diversos autores, de los métodos empleados y de los resultados obtenidos en la solución del problema de la selección de los alumnos mentalmente bien dotados, en las escuelas de Hamburgo, hasta 1922. STERN, lo mismo en esta que en otras de sus obras, da un lugar preponderante en su método, al procedimiento del cuestionario, para recoger metódicamente los resultados de la observación ordinaria de los maestros y de los que tratan con

---

(78) FERNANDO M.ª PALMÉS, S. J., *La diagnosis de la vocación profesional en los Colegios de la Compañía de Jesús* (107 pp. de 12,50 × 16 cms., con 2 láminas. Subirana, Barcelona, 1929).

(79) TERMAN, DICKSON, SUTHERLAND, FRANZEN, TUPPER, FERNALD, *Intelligence tests and school reorganization* (IV-101 pp. de 9 × 15 cms. World Book C.º, Yonkers-on-Hudson, New York, 1923).

(80) RUDOLF PETER und WILLIAM STERN, *Die Auslese befahigter Volksschüler in Hamburg*. Bericht über psychologische Verfharen (2.ª ed., XI-161 pp. de 11 × 18 cms., con figuras y tablas en el texto. Barth, Leipzig, 1922).

los alumnos. En este libro publícase el cuestionario o ficha de observación compuesto por STERN con toda clase de explicaciones.

Otros cuestionarios se han compuesto y publicado para el mismo fin, cuyo conocimiento puede ser útil al lector que se interese por estas materias. SCHNEIDER, al final de la tercera edición del libro que más adelante mencionaremos, presenta un proyecto de cuestionario por él compuesto. Son notables también los de BRAUNSHAUFEN (81) y de REBHUHN (82).

Otro de los ensayos de organización práctica para la selección y orientación profesional de los niños, es el de las escuelas de Lubeck, publicado por WOLDEMAR OSKAR DÖRING (83). También en él, juntamente con el método de los tests, se emplea el del cuestionario. Lo mismo podemos afirmar del libro de ERICH STERN (84), que es un estudio sintético de los métodos en uso hasta el año 1927. Por fin, posterior a estos trabajos es el de BOBERTAG e HYLLA (85), que se concreta a la manera práctica de probar el talento de los niños que desde la escuela primaria han de pasar a escuelas superiores.

V. — TRATADOS GENERALES DE PSICOLOGÍA APLICADA A LA PEDAGOGÍA

Mencionamos aquí algunos de los libros que tratan de instruir al maestro en la aplicación práctica de lo investigado por los psicólogos. Supuesta una información previa suficiente, estos libros son de gran utilidad para la práctica.

---

(81) N. BRAUNSHAUFEN, *Psychologische Personalbogen als Hilfsmittel für Pädagogik und Berufsberatung* (folleto de 34 pp. de 11 × 19 cms., Barth, Leipzig, 1919).

(82) HERMANN REBHUHN, *Entwurf eines psychographischen Beobachtungsbogens für begabte Volksschüler* (folleto de 15 pp. de 11 × 18 cms. Barth, Leipzig, 1918).

(83) WOLDEMAR OSKAR DÖRING, *Schülerauslese und psychische Berufsberatung an lübecker Schulen* (104 pp. de 10,50 × 18 cms., con figuras en el texto y muestras del material impreso para el uso práctico aparte. Coleman, Lübeck, 1924).

(84) ERICH STERN, *Die Feststellung der psychischen Berufseignung und die Schule.* Methodologische Untersuchungen (175 pp. de 11 × 18,50 cms., con 10 figuras en el texto. Barth, Leipzig, 1927).

(85) OTTO BOBERTAG und ERICH HYLLA, *Begabungsprüfung für den Übergang von der Grundschule zu weiterführenden Schulen* (50 pp. de 11 × 17,50 cms., con muestras del material para el uso aparte. Beltz, Langensalz, 1928).

Claro está que muchos de los anteriormente mencionados podrían considerarse también como pertenecientes a este grupo. Por esto, aquí mencionaremos solamente unos pocos todavía no aducidos. E. STERN (86) tiene un librito de Psicología aplicada, en el que una buena parte se refiere a las aplicaciones pedagógicas. STRONG (87), en su *Introductory Psychology for Teachers,* discute bien algunos puntos, especialmente lo referente a las calificaciones escolares, si bien por lo demás, profesando, como profesa, el *Behaviourism* o conductivismo, la doctrina psicológica que propone a los maestros es deficientísima y a veces hasta pueril en sus explicaciones. Enteramente digna de confianza es, por el contrario, la obra del DR. FRIEDRICH SCHNEIDER (88), *Schulpraktische Psychologie,* quien con muy buen criterio, evitando toda exageración y con gran claridad, expone las principales aplicaciones prácticas de la Psicología a la práctica de la escuela primaria. Aunque de carácter muy diferente que las anteriores, pertenece, en cierta manera, a esta clase de libros de carácter general el *Précis de Biometrie,* de LEDENT y WELLENS (89), en el que sus autores proponen, de un modo práctico, los métodos para proceder en la escuela, en las medidas anatómicas y fisiológicas, y en las mentales.

Mientras corregíamos las pruebas de este impreso, hemos venido en conocimiento del libro recientemente publicado por el DR. ELEIZEGUI (90) bajo el título *Biología de la edad escolar.* Es de un carácter parecido al anteriormente mencionado, si bien insiste menos en la técnica y se extiende más en los resultados.

---

(86) ERICH STERN, *Angewandte Psychologie.* Methoden und Ergebnisse (124 pp. de 9,50 × 14,50 cms. Teubner, Leipzig, Berlín, 1921).

(87) EDWARD K. STRONG, *Introductory psychology for teachers.* (Libro impreso en 25 cuadernos sueltos, correspondientes a otras tantas secciones y distribuído en 58 lecciones prácticas, formando en conjunto dos volúmenes de 236 y 254 pp. de 10 × 18 cms., con 49 figuras en el texto. Warwick and York, Baltimore, 1922).

(88) FRIEDRICH SCHNEIDER, *Schulpraktische Psychologie:* Eine Einführung in die Arbeitsweisen der differentiellen Psychologie (3.ª edición, XII-267 pp. de 9 × 15 cms., con figuras en el texto y una lámina, muestra de un psicograma de una clase. Schöning, Paderborn, 1927).

(89) RENÉ LEDENT et LUCIEN WELLENS, *Précis de Biometrie* (281 pp. de 9,50 × 16 centímetros, con 92 figuras en el texto. Vaillant-Carmanne, Liège, 1923).

(90) DR. JOSÉ DE ELEIZEGUI, *Biología de la edad escolar* (378 pp. de 9,50 × 16,50 cms., con abundantes gráficas en el texto. Editorial Paracelso, Madrid, 1929).

Sumamente interesante es también, aunque se refiere solamente a la educación sensorial de los niños anormales, la obra del Fr. E.-D. D. (91), *des Frères de la Charité de Gante*, que expone, de un modo práctico, la manera de proceder y el material empleado en los establecimientos de educación de estos religiosos belgas. La obra está profusamente ilustrada y contiene no pocas cosas que pueden servir aun para la educación de los niños normales. Semejante a ésta es la de Descoeudres (92), que por estar traducida al castellano y por ser menos reciente, es ya suficientemente conocida. Pertenece a este grupo de libros de Psicología aplicada a la Pedagogía, el de James Ward (93), más por su título y tendencia general que por su contenido, que es de carácter más bien filosófico que experimental o positivo, y que atiende poco a la Psicología diferencial, que es la nota general de los libros mencionados en este Boletín. Convenía, sin embargo, hacer aquí mención de este libro, porque el nombre de Ward es muy conocido en la literatura psicológica inglesa, por haber sido el autor del artículo *Psychology*, en la *Enciclopedia Británica*, que, con adiciones y modificaciones, fué posteriormente publicado en forma de libro, bajo el título *Psychological principles* (94). La doctrina en este libro expuesta, es la que Ward aplica a la práctica de la educación en el libro antes mencionado, que fué publicado en 1926, después de su muerte.

Mucho más completa y recomendable, en todos conceptos, que la obra de Ward, es la publicada en alemán por Habrich (95), la cual,

---

(91) Fr. E. D. D. des Frères de la Charité, *L'éducation sensorielle chez les enfants anormaux* (x-256 pp. de 10 × 17 cms., con 88 figuras. Procure des Frères de la Charité. Gand, 1922).

(92) Alice Descoeudres, *La educación de los niños anormales*. Observaciones psicológicas e indicaciones prácticas. (Trad. Orellana Garrido, 307 pp. de 9,50 × 17 cms., con grabados y láminas. Beltrán, Madrid, 1919.)

(93) James Ward, *Psychology applied to education*. A series of lectures on the theory and practice of education (vii - 187 pp. de 10 × 18 cms. The University Press, Cambridge, 1926).

(94) James Ward, *Psychological principles* (2.ª edición, xiv - 478 pp. de 10 × 18 cms. University Press, Cambridge, 1920).

(95) L. Habrich, *Pädagogische Psychologie*. I. Band. *Das Erkenntnisvermögen* (xvi - 344 pp.). II. Band. *Das Strebenvermögen* (xiv-348 pp.). III. Band. *Willensfreiheit und Pädagogik des freien Wollens*. Anhang zur Seelen lehre, 1. *Entwicklung des geistigen Lebens beim Menschen;* 2. *Geistige Krankheitszustände beim Kinde und Heil-*

principalmente en la última edición, contiene todo lo que se refiere a la Psicología pedagógica. Consta toda la obra de tres grandes tomos, de los cuales el primero está dedicado al estudio del conocimiento; el segundo, al de las tendencias y de la voluntad, y el tercero, especialmente al libre albedrío y a la Pedagogía de la voluntad libre, asunto sumamente interesante, y que, sin embargo, es con frecuencia omitido por muchos autores, por razón de prejuicios científicamente injustificados y de errores filosóficos manifiestos. Como el autor escribe a la luz de la verdadera filosofía, trata de estos asuntos tan interesantes teniendo en cuenta el aspecto sobrenatural del problema de la educación de la voluntad, y con tanta competencia y tan extensamente como no lo hemos visto en ningún otro autor. Más de la mitad del tercer tomo está dedicada al estudio de la educación de la voluntad libre, teniendo en cuenta la verdadera doctrina acerca del libre albedrío. La otra mitad la forman unos extensos apéndices, en los que el autor completa su obra con el estudio de la Psicología genética del niño, con un extenso tratado de Pedagogía patológica y de la educación de los niños anormales, y con un resumen de Pedagogía y Didáctica experimental. Estos apéndices hacen que el libro, en su última edición, tenga el interés que pueda tener el más reciente de los libros de Psicología pedagógica. Dada la perfección de este libro, sería de desear que alguien en España emprendiese la tarea de traducirlo, poniéndolo así al alcance de todos los educadores y maestros, que en su lectura encontrarían un antídoto contra el naturalismo de que están inficionados la mayor parte de los libros y revistas de la moderna Pedagogía.

Finalmente, para terminar, no podemos menos de mencionar una obra de carácter general, muy interesante para todos los pedagogos, por más que no trata más que de la primera enseñanza. Todo lo más interesante y moderno de lo que a ella se refiere, principalmente en cuanto a la didáctica, lo encontrará el lector expuesto en los cuatro volúmenes de *The teacher's Encyclopaedia* (96), la enciclopedia del

---

erziehung; 3. *Über experimentelle Pädagogik und Didaktik* (xxx-483 pp. de 10,50 × 18,50 cms. Kosel und Pustet, Kempten, 1922).

(96) A. P. Laurie, *The teachers's Encyclopaedia of the theory, method and practice of education* (2.ª edición en cuatro volúmenes de 242, 239, 216 y 221 pp. de 12 × 19 cms., con numerosos fotograbados, tricomías y diagramas. Caxton C.º, London).

maestro, por un gran número de profesores especialistas. Toda la obra está profusamente ilustrada con diagramas, fotograbados y tricomías, y se ordena inmediatamente a la práctica de la enseñanza.

Y con esto damos por terminada esta ya larga y monótona enumeración de obras prácticas de Psicología aplicada a la Pedagogía, aparecidas, la mayor parte de ellas, dentro del último quinquenio. No ha sido nuestro intento dar un juicio sobre la ortodoxia de cada una de las obras mencionadas. Ciertamente la mayor parte de ellas, aunque escritas por autores protestantes o racionalistas, por razón de las materias de que tratan, nada pueden contener que pueda considerarse como erróneo, desde el punto de vista de la moral, de la religión o de la filosofía. No nos atreveríamos a decir lo mismo de todas ellas, pues algunas, por lo que se refiere a ciertas afirmaciones, bien merecerían una refutación. No era éste nuestro objeto, sino solamente informar a los que, por vocación o por afición, se interesen por el movimiento pedagógico actual, acerca de esta colección de libros recientes, que no puede menos de interesar al especialista y, si no nos engañamos, a la mayor parte también de los lectores de Estudios Eclesiásticos.

¿Quién hay, en efecto, que interesándose por la cultura eclesiástica íntegramente concebida, no esté persuadido de que no es posible, sin graves inconvenientes, dejar de atender a lo que, desde el punto de vista científico, se está haciendo en nuestros días en el campo pedagógico?

Fernando M.ª Palmés

Colegio Máximo de San Ignacio. Barcelona-Sarriá.

NOTAS Y TEXTOS

A PROPÓSITO DE UN LIBRO [1]

1. El autor no quiere descubrir un tomismo nuevo, ni siquiera exponer la conocida síntesis filosófica de Santo Tomás, sino sólo investigar el método que guió al Santo Doctor en su trabajo científico. Aunque toda la filosofía digna de este nombre tiene un mismo objeto, que es llegar por la razón a los últimos porqués de todas las cosas, sin embargo es un hecho que no todos los filósofos han llegado a los mismo resultados.

La razón es, entre otras, porque no todos han seguido el mismo método o camino, de donde se sigue que unos ponen de relieve cosas que otros no han tenido ocasión de ver. Y como la diversidad en los caminos elegidos para filosofar depende de la educación del filósofo, de su espíritu, de sus principios y del modo de usarlos, el P. Rimaud, para darnos a conocer el método tomista, nos expondrá cuál fué la educación del Santo, su espíritu, sus principios y su modo de usarlos, concluyendo finalmente diciendo algo sobre la utilidad del filosofar.

2. Santo Tomás no se retiró a la soledad de su mente para sacar únicamente de ella su filosofía. Tuvo la dicha de encontrar un maestro de vistas geniales en Alberto Magno, y un libro apropiado a su índole cual ninguno en las obras de Aristóteles; tuvo también una sólida educación piadosa, pero careció de un maestro insigne que hiciese de él un humanista en literatura. Por lo dicho podremos adivinar que su filosofía será aristotélica y rebosante de piedad, pero carecerá

---

(1) Rimaud, Jean, S. J., *Thomisme et Méthode*. Que devrait être un discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste. (xxxvi-276)-4.º-1925. Precio: 28 fr. Gabriel Beauchesne, Éditeur. Paris, rue de Rennes, 117.

de los atractivos literarios, que harían su obra más accesible y más clara (1-43).

3. Su actitud ante la tradición es la de un innovador decidido y valiente, aunque respetuoso y nada sedicioso. Defendió con tesón las tesis características del Estagirita, sin que le arredrasen los abusos que algunos hacían del Filósofo, ni la letra de las constituciones de su orden, que aparentemente vedaban dedicarse de lleno a los filósofos gentiles. Claro es que en todo esto se dirigió por la sabia dirección de sus superiores; pero no por eso se muestra menos su amor a la verdad y al progreso genuino, en cuya defensa creía defender la causa del mismo Dios. Fué además moderno para su tiempo, porque no estudiaba a Aristóteles para quedarse en él, sino para enmendarlo, continuarlo y ampliarlo, hasta forzarle a responder a los nuevos problemas que suscitaba el cristianismo, y a las preocupaciones de sus contemporáneos como se echa de ver en la controversia averroísta. Su gran innovación no consistió principalmente en descubrir tesis nuevas, ni tampoco en inventar un nuevo método de exposición, sino en haber sistematizado bajo un aspecto nuevo la teología, haciendo que fuese una ciencia estrictamente tal, la sabiduría en el concepto aristotélico, la teología propiamente dicha, y no una cristología, como era antes. También innovó en el carácter intelectualista y especulativo que le supo imprimir, dándole a este carácter preferencia sobre el espíritu místico y práctico que reinaba en otras escuelas. Mas su espíritu innovador no despreciaba la tradición. Si no se resignó a recibir pasivamente la filosofía de su tiempo, tampoco la quiso desechar en bloque; antes aprovechando los elementos útiles que en ella encontró, los incorporó a la filosofía de Aristóteles, que le parecía mejor *que el agustinismo*, aunque sin caer en el error de creer que la fe dependía del aristotelismo por él vivificado (57-102).

4. Su espíritu innovador, tradicional, piadoso e intelectualista le hizo concebir la filosofía, la ciencia, la sabiduría o la metafísica (todo es uno para Santo Tomás), como el conocimiento cierto, crítico o racional, necesario, sistemático y puramente especulativo de las razones últimas de las cosas. Y como la razón última de todas las cosas es Dios, y todas las demás cosas son criaturas suyas, de aquí es que para Santo Tomás la filosofía es el conocimiento cierto, crítico y necesario de Dios, y del orden que Dios tiene en su mente y ha puesto en el universo. Dios, pues, es el objeto principal de la filosofía. Mas no mira a

Dios solamente como un elemento explicativo del universo, a la manera de Aristóteles, sino también como el ejemplar que es glorificado en las criaturas, como el término de todas nuestras aspiraciones y como el juez de nuestra moralidad. Esta manera de concebir a Dios es enteramente agustiniana y cristiana, no aristotélica, así como la forma de este conocimiento es más bien aristotélica que tradicional. Por donde se ve, una vez más, que partiendo de Aristóteles, no se queda en él, sino que lo corrige y lo prolonga con aportaciones patrísticas y tradicionales (106-144).

Visto ya el método tomista en sus antecedentes de educación, actitud y espíritu, vengamos ya a examinarlo en sí mismo. Investigar el método tomista no es investigar su lógica ni su teoría del conocimiento, sino que es más bien investigar las reglas que observa al filosofar, para hacerlo *recte et facliter*. Veamos primero ciertas reglas que *en alguna manera* pudiéramos llamar de invención.

La filosofía es ciencia, sabiduría y metafísica; y según estos diversos respectos necesita guiarse por determinadas reglas, que Santo Tomás observó fidelísimamente.

5. La filosofía es *ciencia*, y por tanto obra de la razón discursiva, que nos lleva a un conocimiento cierto por medio de demostraciones rigurosas. Demostración es un raciocinio necesario, que se apoya últimamente en principios primeros y evidentes por sí mismos. Por tanto, la única regla que se impone es una crítica rigurosa del raciocinio, de los principios y de las definiciones de términos que entran en los principios. Santo Tomás admite esta crítica sin disimulos y sin temor. Mas esta crítica no la hace partiendo de la duda metódica, universal y seria, como lo hace Descartes, ni poniendo en contingencia el valor de la inteligencia, o de la razón, como lo hace Kant, sino por medio de la reflexión. Santo Tomás pone ante los ojos de su mente las definiciones y los juicios primeros, los compara con el objeto y no queda satisfecho hasta cerciorarse que no cede a prejuicios o a evidencias puramente subjetivas, sino a la violencia que el objeto mismo hace al entendimiento para forzarle a consentir. Además de la reflexión practica constantemente la duda metódica, y si se quiere, también la universal, pero no en el sentido de Descartes. Para Descartes, la duda metódica universal es una duda seria, y la emplea como procedimiento para hallar las certezas perdidas. Para Santo Tomás, la duda no es seria, ni la emplea para hallar certezas que no ha perdido, sino para cualificar sus

certezas; en infinitos casos en que duda, por ejemplo, *utrum in Deo sit voluntas*, *utrum Deus velit alia a se*, etc., etc., ya sabe con certeza las respuestas por la fe o por alguna razón vulgar, y lo único que pretende es transformar esa certeza vulgar o de fe en certeza rigurosamente científica. Y aquí podemos observar el carácter intelectualista de Santo Tomás. No desdeña el raciocinio, antes lo hace muy finamente, como el que más; pero de tal manera lo hace, que no parece raciocinar, sino contemplar las conclusiones en los principios. No mira el discurso como fin, ni se deleita en el acrobatismo de raciocinios prolongados; sino que probada brevemente la tesis, vuelve los ojos a los princios y hace ver en ellos las conclusiones, más bien como explicando sus términos y haciendo ver su fecundidad, que como quien raciocina (149-174).

6. La filosofía es también *sabiduría*, y por consiguiente, es conocimiento de los últimos porqués de todas las cosas, y conforme a ellos juzgar de todo. Esta fué la constante preocupación de Santo Tomás: ¿Cuáles son los últimos constitutivos del ser que explican su esencia y su obrar? ¿Cuál es la última causa eficiente, ejemplar y final? Y esa preocupación es la que da a la filosofía tomista un carácter teológico, que continuamente nos lleva de las criaturas al criador, para hacernos bajar otra vez del criador a las criaturas, para conocerlas mejor. Bajo este respecto dos son las reglas que guían a Santo Tomás en su filosofar. La primera es hacer una rigurosa crítica de la marcha que se hace al subir de los efectos a las causas, y al bajar de las causas a los efectos. La segunda es no afirmar de las causas sino únicamente aquello que nos fuercen a decir de ellas sus efectos; regla facilísima de enunciar, y dificilísima de observar, aunque hay que añadir: y tan fielmente observada por Santo Tomás (176-177).

7. La filosofía es también *metafísica*, o sea ciencia de lo real puramente inteligible. Bajo este respecto, el método tomista abraza las reglas siguientes: 1.ª El estudio de la metafísica no se ha de comenzar sino después de haber adquirido suficientes conocimientos del mundo y del alma por medio de la experiencia y con el auxilio de las ciencias inferiores. Porque la metafísica es la ciencia de lo real; y si no hay bastante conocimiento de la realidad, hay peligro de levantar grandiosos edificios metafísicos, que serán pura fabricación del entendimiento. 2.ª Se ha de vencer el embeleso y la seducción de las imágenes sensibles, para no revestir al inteligible puro con las propiedades ex-

clusivas de lo sensible, y se ha de prescindir del estrépito de los grandes nombres y autoridades, para penetrar la verdad por el camino de la inteligencia y de la crítica. 3.ª Se ha de tener modestia intelectual, que reconociendo la flaqueza del entendimiento humano frente a algunos problemas, no exija siempre conocimientos intuitivos, certezas *a priori*, o argumentos estrictamente demostrativos. 4.ª A la modestia intelectual hay que añadir la valentía moral, para defender intrépidamente lo que se ha visto ser verdad, sin celarlo por temor a perder ascensos, aplausos y gracias personales. 5.ª Se ha de ejercitar una rigurosa mortificación; mortificación de la carne, sobre todo de lo que aun de lejos huela a lascivia; mortificación de la propensión al tráfago y negocios de la vida activa, y mortificación del practicismo, que en todos los conocimientos busca ante todo los provechos que podrán prestar a la vida real. 6.ª Se ha de tener humildad, porque Dios, que es el supremo inteligible puro buscado en la metafísica, no se comunica al soberbio, sino al humilde (183-139).

8. Estos tres grupos de reglas son los que contiene el tomismo en orden a la invención. Veamos ya las normas que observa para hacer la síntesis o construcción del cuerpo doctrinal propio suyo. Se pueden reducir al aristotelismo, a la simplicidad, a la confianza en la razón y a la unidad: 1.ª Aristotelismo. Santo Tomás ha partido de Aristóteles, mas no se ha quedado en Aristóteles, sino que lo ha comentado, criticado, corregido, continuado y sobrepujado. Al comentarlo, ha profundizado su pensamiento; al criticarlo, ha puesto de relieve lo bueno y lo ha expurgado de sus errores; al continuarlo, le ha obligado a responder a cuestiones que el Estagirita no se había propuesto y a dar conveniente solución a los problemas propios del tiempo de Santo Tomás; al sobrepujarlo, le ha hecho fiel servidor de la teología, en orden a sistematizarla convenientemente, a dar explicación plausible de ciertos dogmas y a perfilar ciertos conceptos y teorías poco en consonancia con ella. 2.ª La simplicidad se echa de ver en que usa de muy pocos principios, y éstos manifiestos; de ellos parte y a ellos vuelve continuamente. 3.ª La seguridad en la razón la manifiesta en que admite resueltamente todas las conclusiones derivadas de los principios, sin temor a los alborotos de los que ven menos o a la extrañeza que pudieran causar en los más y sin preocuparse a veces del modo como tales conclusiones se armonizan con otras verdades ciertas; aunque él no conociese la armonía, sabía con certeza que ésta

existe, pues una verdad nunca puede ser contraria a otra verdad. 4.ª La unidad del sistema hay que buscarla en su grandiosa simplicidad, que con pocos principios, pero fecundos, es capaz de asimilarse todas las conquistas nuevas de la inteligencia. Se engañaría el que quisiera hacer consistir la unidad en que santo Tomás trató todas las cuestiones posibles o en que las cuestiones tratadas por él están tan exhaustivamente tratadas, que es imposible tratarlas más profundamente o hallar nuevas teorías probables para armonizar las verdades ya conocidas. También se engañaría el que creyese que la unidad de su sistema consiste en la metafísica del ser o en una ascensión lógica que, subiendo del sensible hasta las causas supremas, encerrase en línea recta todas las verdades tratadas por él. Se ha de buscar más bien en la fecundidad de los principios poco numerosos, de que usó, y en el empeño constante de reducir a ellos todas las conclusiones (139-209).

9. Vistas las fatigas y sacrificios que impone el filosofar, se hará alguien la pregunta: ¿para qué sirve el filosofar?

Ciertamente que no sirve para fomentar el progreso material; éste está encomendado a las ciencias positivas y a las artes. Tampoco es un medio necesario para salvarse. Aristóteles hacía de la filosofía o sabiduría o metafísica el fin último del hombre; en ella consiste la felicidad; el goce que ella proporciona es por sí apetecible y a él se ha de ordenar toda la actividad humana. ¡Qué desesperación para los que no tienen tiempo, gusto o aptitud para filosofar!, todos ellos están excluídos de último fin. Santo Tomás enseña que no hay ocupación puramente natural más digna del hombre que el filosofar, y que, en igualdad de circunstancias, vale más el que es filósofo que el que no lo es. Pero sabe que el hombre está destinado a un fin sobrenatural, que es un conocimiento más noble que el crítico y racional de las últimas razones de las cosas; éste es la visión beatífica, y para obtener este fin la filosofía no puede ser un medio necesario.

Pues entonces, ¿para qué sirve filosofar? Sirve como medio útil para obtenerlo. Es un medio excelente para exponer y justificar nuestra fe, y para demostrar que las dificultades opuestas por la razón son meros sofismas y para sistematizar la doctrina revelada según un orden lógico y deductivo, que no es precisamente el orden histórico en que tuvo lugar la revelación; por último, el trabajo rudo de filosofar, tomado como conviene, nos puede servir como un ascésis para llegar a la purificación, a la iluminación y a la unión con Dios, gracias a las priva-

ciones mortificativas que impone, al conocimiento humilde de nuestro poco saber, al recogimiento y silencio en donde se comunica Dios, y al agradecimiento del que conoce que nuestro saber nos viene de Dios (229-245).

10. Este es el panegírico que el autor hace del método tomista. El autor es tomista de dirección rígida, y por eso nos dice que defiende las 24 tesis (242). Es, además, un tomista convencido y converso. Su conversión al tomismo la cuenta así (245): «El haber penetrado el pensamiento de Santo Tomás en la medida en que lo hemos podido obtener, no se ha debido al estudio de sus principios, ni a la revisión de sus deducciones ni a un esfuerzo de la inteligencia convencida por el trabajo de la razón. Largo tiempo habíamos estudiado la metafísica tomista, permaneciendo, sin embargo, extraños a ella, hasta que en los años de la guerra durante un invierno, ante la presencia de la muerte, sentimos el valor religioso de la misma.» Es, pues, un tomista converso por motivos religiosos. A pesar de esto prefiere inspirarse en la filosofía tomista y repensarla por sí, más bien que repetirla como un símbolo (214), y por eso no teme hacer algunas reservas y algunas críticas.

a) Cree que «Santo Tomás tenía para con la experiencia un desdén práctico, reflexivo y pretendido» (215). De aquí deduce que «no hay dificultad en que un tomista sea al mismo tiempo un buen psicólogo o un buen físico; pero eso no lo será por ser tomista, antes, para hablar con franqueza, lo será a pesar de ser tomista» (216). Esta misma causa explica por qué en Santo Tomás no se hallan exposiciones y explicaciones de los hechos místicos, ni una apologética práctica, que apoyada en la experiencia, lleve el convencimiento hasta el corazón, ni una pedagogía práctica que excite el interés por los problemas. Por lo que hace a la mística, «no solamente sería pueril querer encontrar a toda costa en el Santo las descripciones de Santa Teresa, la psicología de San Francisco de Sales, la doctrina mística de San Juan de la Cruz, sino que, además, hay que añadir que en esta materia no tiene la autoridad de San Bernardo ni la de San Juan de la Cruz» (217). «Si hay una doctrina tomista de la vida espiritual, no hay arte tomista de la dirección de las almas» (218).

b) Además, Santo Tomás no ha sentido el gusto ni la necesidad de profundizar históricamente la mente de los filósofos que critica, fuera de Aristóteles y Dionisio, lo cual es condenarse a deformarlos,

por tenerlos que juzgar desde fuera (219). «No vemos que haya hecho jamás esfuerzos por comprender a Platón (32), y a San Agustín lo ha forzado violentamente a decir en cuestiones filosóficas lo mismo que el Filósofo» (133).

c) Finalmente, le parece que Santo Tomás no ha sabido librarse de la confusión aristotélica entre el conocimiento de la naturaleza, a partir de su actividad, y el conocimiento de las esencias en el singular; y a esta confusión se debe la incertidumbre que reina en la doctrina tomista acerca de la inducción (220).

11. No pocos han respondido ya a estas críticas que el P. Rimaud hace del método tomista. Es verdad que no hay que buscar en Santo Tomás lo que él no quiso o no supo darnos; no busquemos, pues, en él la mística, la psicología experimental, la cosmología moderna. Pero de aquí no se puede deducir que con el método tomista, perfeccionado en la misma dirección que señaló Santo Tomás, no se puede ser un buen psicólogo, un buen cosmólogo, un buen especulador de la mística, o que el que lo sea, lo será a pesar del método tomista. Los principios tomistas bastan para explicar los hechos y las leyes que descubran la ciencia, y, sin violencia alguna, se pueden incorporar al sistema tomista las nuevas conquistas intelectuales, como uno de tantos artículos intercalados entre los demás de una de sus cuestiones, o como una cuestión más entre las otras cuestiones que él trató. El sistema tomista, en lo esencial, es como una biblioteca holgada y bien ordenada, en la cual se pueden colocar las obras que se vayan adquiriendo, sin necesidad de derribar para ello las paredes, o destruir los estantes y plúteos ya construídos.

J. M. Hellín

BIBLIOGRAFÍA

VOGELS, HENR. JOS., s. theol. doctor et in Universitate Bonnensi professor ord. *Codicum Novi Testamenti Specimina.* Paginae 51 ex codicibus manuscriptis et 3 ex libris impressis phototypice repraesentatae. (13 con 54 láminas)-4.°-1929. Precio: 16 m. en rústica y 18,50 encuadernado. Sumptibus P. Hanstein, Bonnae.

La fecundidad del Dr. Vogels en la crítica textual del N. T. es inagotable. A las numerosas y variadas publicaciones anteriores añade ahora estos *Modelos* o *Muestras de los códices del N. T.* La estructura del nuevo libro es por extremo sencilla. Tras una breve Introducción, en que expone el objeto y plan de la obra, siguen las dos partes de que consta el libro: una expositiva, en que suministra los datos referentes a los códices que reproduce, y otra intuitiva, en que presenta a los ojos, en 54 tablas o planchas, páginas escogidas de los principales códices del N. T., así del texto griego como de las versiones más antíguas, sin olvidar las ediciones más interesantes.

En la Introducción declara el ilustre autor que su objeto en la presente publicación no es ilustrar la paleografía, sino la crítica textual del N. T. bajo su aspecto histórico. Sabido es que para apreciar el valor y el carácter de los diferentes códices, es conveniente y aun necesario conocer su historia. En este sentido el libro del Dr. Vogels es un auxiliar excelente, por no decir indispensable, a los alumnos que ya en las clases, ya principalmente en los llamados *Seminarios*, se dedican al estudio práctico de la crítica textual neotestamentaria. En orden a este objeto los *Modelos* debían ser numerosos, variados y selectos. Y lo son. Era conveniente también reproducir, no breves fragmentos, sino páginas enteras, y éstas escogidas, para que apareciesen las particularidades más interesantes de cada códice. Advierte, finalmente, el autor que la mayor parte de las planchas ahora publicadas ve la luz por primera vez.

La primera parte, intitulada «Tabularum conspectus», es una serie de notas relativas a cada una de las planchas, en que suministra los datos más esenciales e interesantes, así sobre los códices representados como sobre las páginas reproducidas. Como las páginas están sabiamente escogidas, puede en ellas señalar el autor los fenómenos más variados y curiosos que aparecen en la historia de la crítica textual. Indicaremos unos pocos ejemplos. La página del códice Vaticano (B, tab. 3) nos presenta las vicisitudes de una variante curiosa. La del códice Freer (W, tab. 5), recientemente descubierto, contiene la conclusión apócrifa de San Marcos, conservada por San Jerónimo, que no se halla en ningún otro códice. La del códice 566 (tab. 14) trae una curiosa cita del Evangelio llamado τὸ ἰουδαϊκόν. La del códice latino-griego 629 del siglo XV (tab. 48 b) contiene el famoso *Comma Iohanneum*, que aparece por primera vez en griego en este códice tardío. Se nota que el códice E de los Hechos (Laudiano, tab. 22) fué utilizado por San Beda el Venerable, y que el códice F de la Vulgata (Fuldense, tab. 36) perteneció al apóstol de Alemania, San Bonifacio. Y así se van señalando las numerosas notas críticas, litúrgicas, exegéticas, que acompañan a los códices, su materia, su escritura, sus dibujos, etc.

Siguen las 54 planchas o tablas, varias de ellas dobles. En general, las 25 primeras reproducen los principales códices griegos o greco-latinos; las 26 siguientes presentan los de las versiones antiguas; las 3 últimas están reservadas a las tres Biblias impresas que el autor considera más interesantes, o menos asequibles.

La importancia de la materia invita a precisar algo más. Entre los códices griegos figuran, después de dos papiros (tab. 1-2), los grandes unciales B, ℵ, W, A, C, con otros tres más característicos, H (Paul.), N, X (tab. 3-10). Hemos de manifestar aquí que nos ha llamado la atención la ausencia del códice Koridethi (Θ), últimamente descubierto y publicado, tan importante para la historia del texto de los Evangelios. Siguen 7 minúsculos varios (tab. 11-17) y 6 unciales greco-latinos de tipos diferentes, presididos por el *Codex Bezae* (tab. 18-25).

Encabezan la serie de las versiones 12 códices, nada menos, de la *Vetus latina* (tab. 26-35), entre los cuales, no obstante, se echa menos el más antiguo de todos, el *Vercellensis* (a). Uno de los más curiosos es el de la Ambrosiana de Milán (tab. 35 a), que reproduce el comienzo de la apócrifa Epístola a los Laodicenses.

Como transición a los de la Vulgata, como parece, se intercalan el Fuldense (F) y el Brixiano (f. tab. 36-37). De la Vulgata misma sólo se presentan 4 modelos, entre los cuales ocupa el primer lugar el famoso Amiatino (A); y el último, una muestra del texto medieval (tab. 38-41). Creemos que después de la nutridísima representación de la antigua versión latina, está la Vulgata muy débilmente representada, de la cual no se nos da ningún códice de las familias españolas, alcuiniana y teodulfiana, tan importantes para estudiar el desenvolvimiento de su historia.

Mejor suerte ha cabido a las versiones siríacas, representadas por la sinaítica, la curetoniana, la peshitto y la harclense (tab. 42-45), y aun a las cópticas, así la sahídica como la bohaírica (tab. 46-47). A un códice de la versión armena (tab. 48 a) sigue, fuera de lugar (sin duda, por razones tipográficas) el códice latino-griego 629 (tab. 48 b). Cierran, por fin, la serie de las versiones 2 códices de la versión gótica y uno de la franco-bavárica (tab. 49-51).

Entre los libros impresos se han escogido la llamada Biblia de las 36 líneas, la Poliglota de Alcalá y la Sixtina de 1590 (tab. 52-54).

Tal es el interesante libro del Dr. Vogels, a cuyos méritos intrínsecos corresponde la presentación tipográfica, verdaderamente esmerada y espléndida. Difícilmente se leerán mejor los códices originales que las estupendas fototipias que ofrece el editor Hanstein.

José M. Bover

Walde, Bernhard. *Johannes Eck. Explanatio psalmi vigesimi* (1538). Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, (LXVI-102)-4.°-1928. Precio: 5,75 m. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen.

Un opúsculo exegético, editado por primera y única vez hace casi cuatrocientos años, y convertido ya en rareza bibliográfica, surge a la luz de nuevo, realzado con auras de novedad que le prestan científicos estudios preliminares, copiosas notas, densos índices y opulenta bibliografía; y viene a enriquecer el *Corpus Catholicorum* o

colección de obras de católicos adalides de la fe que florecieron en los albores de la herejía luterana.

El opúsculo, debido a la pluma del gran teólogo y denodado controversista Juan Eckio, contiene una explanación del Salmo 20, «*Domine, in virtute tua laetabitur rex*»; explanación, si no extraordinaria desde el punto de vista exegético, interesante, sí, por distintos conceptos.

Desde luego, tenemos en ella un reflejo de las explicaciones de cátedra del gran maestro y un modelo curioso para la historia de la exégesis, en una época en que, al lado de la interpretación teológica y patrística bullía, ya vivo, el empeño de utilizar las fuentes hebraicas y aun caldaicas para la inteligencia y vindicación del texto bíblico.

Eckio comenta el salmo en sentido mesiánico y literal, siguiendo las huellas de os Santos Padres y Escritores eclesiásticos, cuyas sentencias se complace en aducir, ponderar e ilustrar; particulariza muy detalladamente muchas de las excelencias del Salvador, que ve aquí profetizadas por el Salmista, y para esclarecer alguna de ellas — la del mérito de Cristo — se explaya en larga digresión teológica.

Al final de cada versículo examina las variantes lecciones del texto hebreo y de la paráfrasis caldaica, y discute o rebate las interpretaciones de los rabinos, patentizando en las observaciones filológicas que aduce, el grado de pericia con que manejaba el hebreo y el caldaico o arameo.

La diligencia del sabio reeditor del opúsculo, Dr. Walde, sobrepasa, sin duda, a la que se acostumbra exigir en cometidos análogos. Aclara, con anotaciones precisas y eruditas, cuantos puntos oscuros o menos asequibles a un lector de hoy descubre en el vetusto folleto; le estudia bajo múltiples aspectos que pueden interesar al escriturario, al teólogo, al hebraizante, al bibliófilo, al historiador; investiga y comprueba las fuentes que el intérprete, en sus exposiciones, utilizó; y como si esto no bastase, se goza en recurrir, siempre que puede, a los volúmenes y ejemplares mismos de que Eckio se servía; pues da la coincidencia de que el Dr. Walde ha elaborado sus anotaciones en Munich, en cuya Universidad se conserva aún la librería de Juan Eckio, diseminada, es verdad, entre tantos otros volúmenes de la gran Biblioteca universitaria. Pero el Profesor Walde, ya valiéndose de los «*ex libris*» de Eckio, que todavía figuran en muchos ejemplares, ya de indicaciones de antiguos catálogos, ya, en fin, de otros comprobantes, ha logrado exhibirnos una lista sugestiva de muchas obras, hoy dificilísimas de hallar, de las que el afamado campeón de la fe se ayudaba en sus trabajos escriturísticos.

Aparte de esta exquisita investigación, y magistral y original estudio sobre la bibliografía de Eckio, en lo que más sobresale el editor es en las notas e ilustraciones con que dilucida todo lo concerniente a la parte filológica del hebreo y arameo y a las exposiciones de los antiguos rabinos. Pero aunque en esto sobresalga, su diligencia se extiende, no obstante, a todos los demás puntos. Si de alguna cosa se le pudiera tildar sería tal vez de algún exceso, por ejemplo, en la descripción tan minuciosa de la edición primera del opúsculo.

Los índices y la presentación tipográfica merecen también singulares encomios.

SANDALIO DIEGO

HABBEL, DR. JOSEPH. *Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin.* (XII-116)-4.°-1928. Precio: 5 m. en rústica y 7,50 encuadernado. Druck und Verlag von Joseph Habbel, Regensburg. Alemania.

Es la que presentamos ante los lectores una obra erudita sobre una disputa escolástica; no propiamente la misma disputa sobre la realidad de la analogía entre Dios y el mundo, entre todo ser creado y el ser increado o por esencia.

Se recomienda mucho porque expresa bien lo positivo, que se contiene, sin duda, en la doctrina de Santo Tomás acerca de la Analogía del ser ensalzando la sublime realidad divina.

Mas a nuestro entender, el Dr. Habbel, en ocasiones, insiste sin tanta utilidad en lo negativo, esto es, en afirmar que de ningún modo puede haber univocidad alguna entre Dios y la criatura en el pensamiento humano que de tantas abstracciones es capaz; y no es tan claro que sea ésta la idea de Santo Tomás, ni que así interpretada sirva la doctrina para la mejor expresión de las divinas perfecciones. Porque así, ampliada la cuestión propuesta, se transforma en disputa más verbal que filosófica (1).

La cuestión de fondo sería entonces averiguar si se puede simplemente abstraer en un acto de nuestro entendimiento el ser de todo significado particular, hasta el punto de poder aplicarlo indistintamente a Dios o a la criatura, a la sustancia o al accidente Si se admite que esto sea posible, como no puede menos de admitirse, evidentemente se envuelve en la cuestión una disputa sobre el significado que prefiramos dar a la palabra Ser. Y volviendo al objeto de la Tesis del Dr. Habbel, añadimos que es muy probable que Santo Tomás no habla del Ser, al afirmar su Analogía, según toda la extensión posible de su concepto abstraído, sino según una legítima contracción al aplicarlo, consagrándolo para significar el Ser divino de preferencia al creado.

Siente esta dificultad nuestro autor cuando escribe (pp. 44-45): «En este punto ciertamente se dividen las opiniones de los Tomistas. Cayetano, por ejemplo (en *De nominum Analogia)*, piensa que el concepto del Ser se halla con respecto a sus inferiores (ens in alio, in se, etc.) no como un concepto universal con relación a los particulares, sino como una palabra (Vox) relativamente a sus múltiples significados; de suerte que este concepto jamás puede formarse sin alguno de sus modos a que en cierta manera se extiende. *Auch Garrigon-Lagrange ist in der Seinslehre Cajetanist.* Al contrario, el P. Pedro Descoqs, S. J., en sus muy detalladas, sólidas y penetrantes *Institutiones metaphysicae generalis*, *élêments d'ontologie*, que por cierto no son sólo obra de pura historia de la Filosofía, sino estudio sistemático, es francamente de parecer que

---

(1) No carecerá de interés para el lector ver cómo afirmaba en el siglo XVIII el metafísico P. Luis de Lossada que la presente discusión es en gran parte verbal, pues dice: «Supponendum 4, quaestionem presentem, quantumvis antiquam et famosam, magna ex parte vocalem esse. Hoc agnoscit Scotus, praecipuus assertor univocationis in ente.» Y habiendo aducido una explicación del mismo Escoto, prosigue diciendo: «At hoc totum ultro concedunt Thomistae, licet univocationem pernegent.....» Y luego: «Contendunt ergo cum Scoto non dere, sed de nomine. Ex adverso P. Suárez, analogiae defensor, sic ait: «Quamquam, ut verum fatear, inter eos, qui admittunt unum conceptum confusum entis, vix potest esse in hac quaestione dissensio dere, sed de modo loquendi; nam sine dubio habet ens magnam similitudinem cum terminis univocis.....» Immo ipse Aristoteles vocalitatem quaestionis videtur agnoscere, etc.» *(Cursus Philosophici regalis collegii Salmanticensis, S. J., in tres partes divisi. Tertia pars*, t. 10 *disp.* 1 *c.* 3, *n.* 33).

este concepto del Ser, en cuanto tal, no contiene *actu implicite* las diferencias, ni unívoca ni análogamente. Según él, el concepto del Ser representa sus inferiores, mas no de manera que éstos puedan ser deducidos del mismo por simple análisis.»

«Nosotros somos de opinión que aun en el concepto tomista del Ser no se incluye implícitamente toda la escala de sus modos hasta el punto que éstos puedan ser deducidos del mismo por análisis, pero que sin fijar dicho concepto, ninguno de sus modos, todavía conserva un carácter confuso que precisamente viene como demostrado por su predicación análoga.» Hasta aquí el distinguido autor.

Por esta misma manera de eludir la dificultad se ve que quedará siempre flotante, sobre todas las argumentaciones, la sospecha de que extendida la cuestión al modo dicho, resulta en gran parte verbal, o se reduce a discutir sobre el significado de la palabra Ser.

Mas la tesis del Dr. Habbel nos parece meritoria en cuanto no funda las verdades fundamentales de la Teodicea en la afirmación de la Analogía, sino más bien procura concordar la doctrina de la Analogía con estas verdades que ciertamente puede conquistar el espíritu humano prescindiendo de tan laboriosa discusión. En su primera parte *(Univokation und Gott)* recrea el espíritu la variedad de razones con las cuales, en el sentido en que habla Santo Tomás, se demuestra hasta la evidencia que no puede haber univocación entre Dios y las criaturas. Pero los adversarios de la doctrina generalizada, como dijimos, dirán que las razones son evidentes en el supuesto de que *a priori* se contraiga el concepto del Ser a significar propiamente sólo el Ser divino, sin considerarlo en toda su abstracción posible; en el cual caso ya no se disputa de lo que disputaba, por ejemplo, el Doctor Sutil.

En la segunda parte *(Die Gott-Welt-Analogie)* se pone en especial de relieve que la Analogía entre Dios y las criaturas no quiere decir ni arguye que no haya entre los mismos seres más semejanza que la que importa una común denominación extrínseca, que da lugar a equívocos usos de una misma palabra. Consiguientemente se declara que la relación que existe entre el ser intrínseco de las criaturas y Dios es unilateral, o de parte de las criaturas tan sólo, no de parte de Dios. Por lo cual las criaturas serán semejantes a Dios, no Dios a las criaturas. Manera muy propia de hablar en que puede muy bien prescindirse de la cuestión de la Analogía, añadiría un adversario.

En la tercera parte *(Metaphysische, ontologische, und logische Probleme der thomistischen Gott-Welt-Analogie)*, el c. 8, que lleva por título, La Analogía, como solución tomista del problema de la posibilidad del ser fuera del divino», acaso hará pensar a más de uno que en la teoría que admite alguna univocidad posible el problema, llamémoslo así, apenas se puede plantear. Aunque también hay que reconocer que la dificultad no existía para el Santo Doctor. El panteísmo quedaba radicalmente excluído en las mismas pruebas de la existencia de Dios anteriormente a la afirmación de la Analogía. Por fin, el c. 9, «El problema lógico de la Analogía, o ¿cómo se forma el concepto análogo?», trae mucho a la memoria, especialmente en sus pp. 94-95, que está ahí latente una cuestión de terminología, cuya solución dependerá ante todo del sentido que libremente queramos dar a las palabras capaces de una extensión trascendente.

L. Teixidor

ROUSSELOT, PIERRE, S. J. *L'intellectualisme de Saint Thomas*. Deuxième édition, précédée d'une notice sur l'auteur et d'une bibliographie. Ouvrage couronné par l'Académie française. (XLIV-XVIII-260)-4.°-1924. Precio: 16 f. Gabriel Beauchesne, Éditeur, Paris, Rue de Rennes, 117.

Esta obra se imprimió por primera vez en 1908, y fué recibida con tan general aprobación, que en seguida se agotó la edición y hubo necesidad de hacer la segunda. No pudo hacerse ésta tan pronto como muchos deseaban; hasta 1924 no la pudo llevar a cabo el P. L. de Grandmaison, el cual respetó en todo el texto del autor, y se contentó con poner al principio una biografía del P. Rousselot y una nota bibliográfica de sus obras y artículos.

No es posible hacer un examen minucioso de la obra, y así nos contentaremos con dar una idea sumaria de ella. El P. Rousselot atribuye a Santo Tomás un intelectualismo intransigente e integral. Según esta doctrina, la intelección perfecta, como opuesta al concepto abstracto, al discurso y a la voluntad, es la única actividad que aprehende el ser, posee el fin último increado y es el fin último creado del universo. Y ésta es también la doctrina que defiende el autor, documentándose profusamente en las obras del Angélico.

Tras esto, pasa a criticar el valor del concepto abstracto y del discurso, tanto en el orden gnoseológico como en el orden de los fines. En el orden gnoseológico, extenúa todo lo posible el valor del concepto y del discurso, manteniéndose, sin embargo, resueltamente en el campo de un sano realismo. Es tan grande la inclinación que tenemos a la intelección perfecta, que procuramos por el concepto y el discurso acercarnos a ella y remedarla cuanto nos es posible, y con frecuencia nos hacemos la ilusión de que hemos llegado a la cumbre; pero, en realidad, es tan ruin el resultado que con estos procedimientos obtenemos, que mientras estemos en este mundo nos hemos de resignar a carecer de representaciones intelectuales intuitivas de las realidades así materiales como espirituales, aunque de alguna manera pensemos en ellas.

En el orden de los fines, se pueden hacer varias hipótesis. Si no consideramos más porvenir que el de la vida mortal, habría que decir que la contemplación metafísica, que abraza principalmente la contemplación de la primera causa, sería nuestra operación mejor y el fin último del hombre, como lo enseña Aristóteles. En este caso, nuestro apetito innato de intuiciones de las formas separadas, que son los verdaderos inteligibles y los verdaderos nóumenos, habría fracasado. Mas como esta hipótesis es irracional, hemos de afirmar que el alma humana es inmortal, y que después de esta vida le espera otra más adaptada para el ejercicio de la intelección perfecta.

Supuesta, pues, la inmortalidad del alma, se pueden todavía hacer dos hipótesis: o bien el hombre no ha sido elevado al orden sobrenatural, o bien ha recibido gratuitamente este don. Si el hombre no hubiera sido elevado al orden sobrenatural, la contemplación metafísica de esta vida sería una imagen de la felicidad futura y un medio para mover la voluntad a adquirir méritos para alcanzarla. Pero esa misma felicidad futura consistiría también en una contemplación metafísica, que si bien sería mucho más perfecta que la de esta vida, porque se tendrían intuiciones de seres que ahora sólo podemos conocer por conceptos analógicos y por discursos, no sería todavía la contemplación intuitiva del primer inteligible, como lo desea naturalmente toda inteligencia. Así, que en la hipótesis del fin meramente natural, tendríamos una felici-

dad conmensurada a nuestras fuerzas naturales, pero no exenta de alguna miseria.

Esta miseria natural la vino a remediar la elevación gratuita al orden sobrenatural, con la cual Dios nos destina a la visión beatífica de su esencia, y nos ennoblece ya en esta vida con el don de la fe y otros dones sobrenaturales. En esta hipótesis *la contemplación por la fe* será en esta vida nuestra operación más elevada; pero no será ni la felicidad misma ni un trasunto de la felicidad futura, sino solamente un medio para adquirirla. *La contemplación metafísica* de esta vida no será ni el fin último, ni una imagen del fin último, ni siquiera un medio proporcionado para obtenerlo, sino en la medida en que fuere imperada por la fe y los demás dones sobrenaturales como cualquier otro acto indiferente o exterior. De aquí se deduce que la elevación al orden sobrenatural, si bien nos hace cambiar los juicios de valor acerca de la contemplación metafísica de esta vida, sin embargo, confirma la tesis intelectualista: la intelección perfecta seguirá siendo la única actividad capaz de aprehender el ser y el fin último increado, y será en sí misma el fin último creado del universo.

Con esta tesis queda rechazado el racionalismo naturalista y fatalista; ni todo el ser se puede explicar por la razón discursiva, lo cual equivaldría a negar lo sobrenatural, ni todo el ser puede ser deducido por el discurso, lo cual equivaldría a negar toda libertad. Fuera de lo que puede explicar y deducir naturalmente la razón humana, hay muchas cosas que superan a la razón discursiva que explica o que deduce, las cuales veremos por intuición en un estado incomparablemente mejor que el de esta vida y más excelente que el que nos sería debido naturalmente en la otra. También queda rechazado todo género de voluntarismo, no solamente el de Kant, el de Schopenhauer y de Wundt, sino también el más inocente de Escoto. La voluntad ni es el fondo de la realidad, ni es la norma de la verdad, ni es apta para poseer el fin último increado, ni es en sí el fin último creado del universo.

Si consideramos solamente el esqueleto de la obra, no hallaremos en ella nada original y nada que sea nuevo en la escuela tomista. Pero el P. Rousselot reviste este esqueleto de carne, nervios y piel, y aquí es donde aparece la penetración del autor, su originalidad y su amor entusiasta por el Angélico y por la verdad. No se contenta con exponer el pensamiento de Santo Tomás, sino que lo defiende, lo continúa y lo depura. Y ésta es la razón por que, si halla en Santo Tomás algunas afirmaciones que no le parece cuadrar bien con el intelectualismo intransigente e integral, las elimina reverentemente de la síntesis tomista, teniéndolas como frases menos felices o como aserciones secundarias del Santo Doctor.

Algunos han encontrado que el P. Rousselot exagera la nota intelectualista. El ser coincide con lo intelectual, de tal manera, que difícilmente se concibe cómo se libra del idealismo acósmístico: los cuerpos no son intelectuales, y, por consiguiente, no serían reales. Además, la inteligencia se define como la facultad de poderse incorporar lo absoluto por medio de la visión beatífica de la esencia divina; y, precisamente por ser capaz de ver intuitivamente la esencia divina, es facultad del ser, no pudiéndose decir al revés, que es capaz de ver la esencia divina por ser facultad del ser. Muchos adversarios ha encontrado esta afirmación, de la cual, según ellos, se deduce que la visión de la esencia divina es cosa naturalmente debida a toda inteligencia.

A otros ha parecido que extenúa demasiado el valor de los conceptos abstractos.

Como quiera que el hombre ve los seres singulares materiales con los sentidos, pero no con el entendimiento, síguese que los conceptos que formamos de los seres materiales son un producto original y autóctono del entendimiento, que éste ha abstraído de cosas que ni ve ni puede ver. Mas con esta teoría se crea un problema casi insoluble: lo representado por el concepto, ¿es algo real en las cosas, o es cosa fabricada por el entendimiento? Y, además, ¿con qué derecho atribuímos a las cosas singulares, que no conocemos intelectualmente, un predicado real?

A pesar de éste y otros pequeños lunares, la obra ha sido recibida con universal aceptación, por haber dado realce al pensamiento profundo que dirigió la obra especulativa y la vida práctica de Santo Tomás.

José M.ª Hellín

Donat, J., S. I., Professor in Universitate Oenipontana. *Cosmologia*. Editio 4.ª et 5.ª emendata et aucta. (VIII-404)-8.º-1924. Precio: 7,50 s. Typis et sumptibus Feliciani Rauch, Oeniponte (Innsbruck).

El texto de *Cosmologia* de Donat está escrito: *a)* con amor sincero a la verdad, y por eso con gran apoyo de hechos experimentales, dado que no se trata de fingir un mundo ideal, sino de estudiar el mundo creado por Dios; *b)* con ánimo libre de pasión, de suerte que no aparezca en el argumento el esfuerzo de quien pretende convencer y arrancar la confesión al adversario, sino que se expone sencillamente el punto probativo, dejando al prudente lector el que le dé la importancia que merece; *c)* con espíritu apologético, según el título general de la obra *Summa Philosophiae Christianae*, que brota espontáneamente en advertencias como las de las pp. 109, 186, 323, 331 y 343, etc.; *d)* con adhesión constante a la filosofía escolástica, pero juntamente con amplitud de criterio, sin ceñirse a una sola de las escuelas; *e)* con riqueza y profundidad de cuestiones secundarias, y ello con modestia encantadora y sin alardes de doctor; *f)* con oportunidad de los temas desarrollados como de quien vive en ambiente de universidad y literatura científica.

Si hubiera de advertirse algo, desearía mayor exposición doctrinal filosófica en la cuestión del origen de la diversidad de los vivientes, y alguna mayor depuración y nueva revisión de los datos paleontológicos. Una observación: de la sentencia que en el principio adopta sobre el accidente de la cuantidad, dándole por efecto primario la extensión actual, p. 28, se siguen ciertas fluctuaciones en cuestiones posteriores: 1) porque si la esencia del accidente de la cuantidad es la extensión actual, difícil es entender cómo dos cuerpos extensos puedan compenetrarse, ya que si miramos a las partes integrantes de cada uno, conservan con sus propios accidentes la extensión, y mirándolos compenetrados, carecen de extensión mutua, y, por tanto, de cuantidad respectiva, lo cual lógicamente lleva a quitarles el accidente real de la cuantidad; 2) si la extensión actual es esencial al accidente de la cuantidad, no parece que haya lugar a condensación real en los cuerpos sin cambio del accidente, y por eso, aunque admite la posibilidad de la condensación en teoría, pp. 82 y 98, prácticamente no la admite en las vibraciones del éter por obligársele a hacerse discontinuo, p. 59, y al fluctuar sobre la posibilidad de la acción a distancia, pp. 113, 114 y 147; 3) si el accidente de la cuantidad no es el sujeto próximo y natural de las cualidades, p. 28, no se ve qué significa la masa física de que se habla en la p. 83, ya que las

fuerzas tienen que radicar en un sujeto extenso y la distinción entre masa sustancial y masa física excluye que el sujeto extenso de la masa física sea la materia sustancial; 4) si el sujeto de las cualidades es el compuesto sustancial, nota a la p. 171, difícilmente se ve cómo los mismos accidentes puedan tener como nuevo sujeto al organismo informado por el principio vital, p. 225; 5) tampoco aparece claro en la p. 226, si se confunde la dependencia eficiente que el principio vital experimentaría en los intervalos discontinuos del organismo, con la dependencia del sujeto material de sustentación.

José M. Ibero

Laqueur, Richard, ord. Professor für alte Geschichte an der Universität Giessen. *Eusebius* als Historiker seiner Zeit. (x-228)-4.°-1929. Precio: 18 m. Verlag von Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig.

Con este trabajo de crítica histórica, nos da L. un nuevo ejemplo de su sagacidad analítica, que ya conocemos principalmente por su estudio: *Der jüdische Historiker Flavius Josephus* (1920).

Cuantos han estudiado críticamente la *Historia Eclesiástica* de Eusebio Cesariense, advirtieron la diferencia esencial de concepción y contenido entre sus siete primeros y sus tres últimos libros. Al hacer Schwartz la edición crítica de la HE para el Corpus Berolinense, observó la misma diferencia en la tradición textual; pues mientras la de los siete primeros libros es unánime, la de los tres últimos ofrece discrepancias muy notables. En particular, una mitad de los manuscritos, unos al fin del libro VIII y otros al fin del X, añaden el tratadito que hoy conocemos bajo el título de *Mártires Palestinenses*, mientras que la otra mitad lo omiten.

Schwartz estableció el principio, de que las múltiples variantes, que los manuscritos contiene en los tres últimos libros de la HE, eran, no debidas a la impericia o negligencia de los copistas, sino modificaciones introducidas en épocas sucesivas por el mismo Eusebio. (CB. Eusebius, II, 3, XLVII-LXI).

A partir de este principio y guiado por las leyes de la crítica textual, dedujo Schwartz la conclusión de que el mismo Eusebio había hecho cuatro ediciones de su HE. La primera hacia el año 312, que comprendía los ocho primeros libros actuales; la segunda hacia el 315, añadiendo a la primera el libro IX; la tercera después del 317, en la que puso al fin como libro X su discurso en la inauguración de la iglesia de Tyro; la cuarta después del 323, en la que añadió en el libro X, al citado discurso, la descripción de la sedición y catástrofe de Licinio. El tratado de los Mártires palestinenses cree Schwartz que lo compuso Eusebio independientemente de la HE, y que algún copista lo añadió a ella posteriormente.

Laqueur admite de plano y alaba de fecundísimo el principio de Schwartz; pero afirma que para la comprensión de la HE son insuficientes las leyes de la crítica textual; él se guía principalmente por la trabazón histórica de los hechos tal y eomo Eusebio debió concebirla, y explica la composición de los tres últimos libros de la HE, como las diversas fases del desarrollo progresivo de lo que en un principio fué una historia esquemática de la persecución de su tiempo. En particular, los resultados de sus análisis son los siguientes:

1) A la HE, concebida y redactada en siete libros antes del 303, añadió Eusebio, en 311, un libro VIII, en el que describía los martirios de que él había sido testigo en

Palestina durante las persecuciones de Diocleciano y Galerio (303-311), y a principios del 313 continuó esta descripción con la de los mártires palestinenses del tiempo de Maximino (311-313). Este primitivo libro VIII, salvo ligeras modificaciones, es lo que hoy conocemos bajo el título de *Mart. Pal.*, como lo prueban cinco pasajes de los Mártires paralelos de otros tantos de la HE; y se hallaba comprendido entre VIII, 2, 4 y VIII 16, 1 de la actual HE, ya que esos pasajes del libro VIII son el comienzo y el final del tratado de los Mártires (C. 1). A base de este resultado, que L. da por indubitable, analiza los libros VIII-X.

2) El análisis del libro VIII da por resultado que fué compuesto después del 313. Después de esta fecha recogió Eusebio nuevos datos sobre los mártires de fuera de Palestina entre 303 y 313, por lo cual separó de la HE el libro VIII, que acababa de añadir, para hacer de él un tratadito aparte de los *Mart. Pal.*, y en su lugar compuso otro libro VIII, que es el que actualmente conocemos (C. 2).

3) Del estudio del libro IX concluye que fué redactado después del 317, con los datos que recogió Eusebio sobre la persecución y el desastre final de Majencio y Maximino. Entonces también añadió en un libro X el discurso pronunciado hacia el 317 en la solemne inauguración de la Basílica de Tyro (C. 3).

4) Del análisis del libro X concluye que fué nuevamente modificado después del 323, para añadir principalmente el cambio y catástrofe de Licinio, y concluir con la glorificación de Constantino, el libertador de los cristianos (C. 4).

5) Por la identidad entre el comienzo de la HE y el final del libro VII, pero, sobre todo, porque el libro VII comienza con las palabras τὸν ἕβδομον τῆς EI, deduce Laqueur con Harnack contra Schwartz, que la primera redacción de la HE constaba sólo de los siete primeros libros; y por la íntima relación de éstos con la Crónica del mismo Eusebio, infiere que fueron compuestos como ésta antes del 303 (C. 5).

Tal es el resultado de las investigaciones de Laqueur, que él juzga ser, en sus líneas generales, la solución definitiva en este problema crítico tan debatido. La sola comparación de los resultados pone de manifiesto la influencia de las investigaciones de Schwartz sobre este estudio de Laqueur; sin embargo, significa un notable progreso en el conocimiento profundo de los tres últimos libros de la HE. Sin entrar en el análisis de su argumentación, haremos algunas advertencias.

Laqueur, siguiendo el criterio que ha elegido por guía para analizar a Eusebio, siempre que se encuentra con incoherencias en el desarrollo lógico de los acontecimientos, concluye sin dudar que se trata de redacciones diversas correspondientes a épocas sucesivas, y de ahí su empeño en reconstruir esas distintas redacciones. Esto nos parece justo cuando hay fundamento en las diversas lecciones del texto; en la mayoría de los demás casos se explica perfectamente por el método constante seguido por Eusebio en la composición de sus obras históricas. Su método consiste en reproducir, ya a la letra, ya en resumen, los materiales precedentemente reunidos y ordenados cronológicamente, y si entre sí ofrecen incoherencias, Eusebio deja fielmente que en su redacción se manifiesten. Creemos que Laqueur no debió haber olvidado, como lo hizo, este elemento de juicio.

Creemos cierta la conclusión de que la HE en su primera concepción y redacción constó solamente de los siete primeros libros, no por las razones de Harnack, sino por las que antes que éste había dado Overbeck (Anfänge der KG schreibung, 1892;

Bischofslisten..... in der KG des Eusebius, 1898). El argumento propio de Laqueur y en el que él más insiste vamos a comprobarlo, para analizar en un caso concreto el valor de su argumentación.

Afirma L. que el libro séptimo fué alguna vez el último por tener alprincipio las palabras que anuncian su número de orden τὸν ἕβδομον τῆς EI, y por la misma razón fueron últimos los libros VIII y X, y, en cambio, el IX nunca fué el último por no tener semejantes palabras (L. pp. 189, 210 y 222). Los demás libros de la HE carecen de tal anuncio; pero si es ésta una ley invariable de estilística, como pretende Laqueur, habrá de verificarse en las demás obras de Eusebio. En su *Praeparatio Evangelica* falla por completo esa pretendida ley; en efecto, leemos:

Al comienzo del l. 4.º ἐν τῷ τετρόρτῳ τούτῳ συγγράμματι τῆς ΕΠ (M. 21, 229 A);
» » » 11.º ὁ μὲν..... προάγων, τῆς ΕΠ δέκατος ὢν τόμος..... ὁ δέ γε παρὼν (M. 21, 844 B);
» » » 12.º Ὁ δωδέκατος ἡμῖν τῆς ΕΠ ἐνθένδε..... (M. 21, 952 B; cf. M. 21, 948 C);
» » » último τὸν ὕστατον ἐπέχοντες λόγον, πεντεκαιδέκατον ὄντα (M. 21, 1296 A; cf. 1408 B).

También falla la ley en la *Demonstratio Evangelica* del mismo Eusebio (cf. CB. 150, 2; 251, 1; 297, 8; 403, 3). Además, al principio de cada libro se hallan todos reunidos los títulos de sus capítulos de mano del mismo autor (CB. Schwartz, Eusebius, II, 3, CXLVII ss.; CB. Heikel, Eusebius, VI, XXIV s.), y a la cabeza de esos títulos se expresa siempre el número de orden del libro a que pertenecen (CB. Eusebius, II, HE; VI, DE).

De sus apriorismos de secta no hemos advertido en Laqueur más que dos manifestaciones: una en que fustiga a Eusebio, porque apela a la divina Providencia (221), y la otra en que afirma *demasiado rotundamente*, que la aparición de Constantino carece de fundamento en las fuentes (220). Finalmente, creemos que la palabra *Petrusakten* de la p. 212 es una errata en lugar de *Pilatusakten*.

J. Salaverri

N. N. *Ordo Divini Officii Recitandi* sacrique peragendi juxta kalendarium ecclesiae universalis pro anno Domini 1930. (118)-8.º-1929. Precio: 3 l. Editorialis Marietti, Taurini (Italia).

Además del Directorio para el Oficio y la Misa, que es lo ordinario de esta clase de libros, contiene el presente muchas otras cosas útiles e interesantes, principalmente para los obligados al rezo del Breviario, que no suelen encontrarse reunidas en otros libros como éste. Los tipos son claros y variados, de modo que sea fácil darse cuenta al momento de las diversas materias que encierra. Tiene, entre otras cosas, el texto del anuncio de las fiestas movibles y la melodía gregoriana con que suele cantarse en las catedrales el día de la Epifanía, después del Evangelio de la misa solemne. La presentación del libro es inmejorable, el papel escogido, el volumen reducido.

D. Sola

ARISI, FRANCESCO. *La Liturgia completa dei defunti.* (XXII-292)-16.º-1928. Precio: 7 l. Società Editrice Internazionale, Corso Regina Margherita, 174, Torino.

Contiene a dos columnas, en latín e italiano, el texto y las rúbricas del Oficio completo de Difuntos, el Oficio de exequias y todas las misas de Requie. Precede una Introducción histórica sobre el origen y constitución del Oficio de Difuntos. Todo ello es de gran utilidad para los fieles de lengua italiana, como fácilmente se entiende, no tanto para los otros.

D. SOLA

LE CAROU, P. A., O. F. M., Docteur en Théologie. *L'Office Divin chez les Frères Mineurs au XIII^e siècle.* Son origine. Sa destinée. (XXXVI-222-16 planches)-4.º-1928. Precio: 35 f. P. Lethielleux, Libraire-Éditeur, 10, rue Cassette, Paris (VI^e).

Tres cosas principales se ha propuesto investigar el autor de este importante trabajo históricolitúrgico: 1.ª ¿Cuál era el Oficio divino de los Frailes Menores en el siglo XIII? 2.ª ¿De dónde provenía este Oficio? 3.ª ¿Cuál fué el destino de este Oficio? La primera de estas cuestiones la estudia en el capítulo I (pp. 1-55). El capítulo II (pp. 56-98) trata de probar el origen romano del Breviario de los Frailes Menores. En el capítulo III (pp. 99-173) se demuestra en especial el parentesco entre el Oficio de los Frailes Menores (siglo XIII) y el de la Basílica de Letrán (siglo XII). El capítulo IV tiene por título: *La Curia Romana organizadora del Oficio adoptado por los Frailes Menores en 1223*, lo que se demuestra desde la p. 174 a la 190. Por fin, en el capítulo V, se explica la acción de los Frailes Menores sobre el Breviario, desde que le recibieron de la Curia Romana en 1223 hasta 1568, en que fué impuesto a toda la Iglesia por San Pío V en su Bula *Quod a nobis*, dada en Roma el día 9 de julio de 1568.

Es un trabajo concienzudo y erudito, sacado de fuentes seguras, que se dan a conocer al principio de la obra, pp. XI-XXVII, y de autores antiguos y modernos, cuya bibliografía escogida se pone en las pp. XXIX-XXXII.

DANIEL SOLA

LINDERBAUER, BENNO, O. S. B. *S. Benedicti Regula Monasteriorum.* Editio cum prolegomenis, apparatu critico et notis. Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasciculus XVII-(84)-4.º-1928. Precio: 3,50 m. Sumptibus Petri Hanstein, Bonnae.

SCHMITT, FRANCISCUS SALESIUS, Monachus Grissoviensis. *S. Anselmi*, Cantuariensis Archiepiscopi *Liber Cur Deus Homo.* Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasciculus XVIII-(X-66)-4.º-1929. Precio: 2,80 m. Sumptibus Petri Hanstein, Bonnae.

SCHMITT, FRANCISCUS SALESIUS, Monachus Grissoviensis. *S. Anselmi*, Cantuariensis Archiepiscopi *Liber Monologion.* Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens. Fasciculus XX-(VIII-66)-4.º-1929. Precio: 2,80 m. Sumptibus Petri Hanstein, Bonnae.

Bien sabido es que entre las pequeñas colecciones de textos de Santos Padres editadas por los católicos, ocupa lugar preferente el *Florilegium Patristicum* que, desde principio de siglo, fué dando a luz el conocido profesor de la Universidad de Bona *G. Rauschen*, y del que logró editar por sí mismo hasta doce tomitos, todos con material de los cinco primeros siglos.

Bajo la dirección del patrólogo de Munich, *Juan Zellinger*, y del historiador de la Escolástica de Bona, *Bernardo Geyer*, la colección ha tomado un rumbo marcadamente medieval. Textos de Escolásticos y reglas monásticas han sido, desde 1918, los motivos preferidos.

Así como en 1923 editó Bruno Albers, O. S. B., la regla de San Pacomio, así da a la estampa, en 1928, el llorado benedictino de Munich, *Benno Linderbauer*, la regla de San Benito. El fin de la edición es meramente crítico y filológico, condensándose consiguientemente su interés no en introducciones históricas ni en la exégesis del texto, sino en el texto mismo seleccionado, y en el aparato crítico que le acompaña. Sirve de base el códice A (Sangallensis, 914), editado ya anteriormente, en 1900, por *A. Amelli* y *G. Morin;* pero Linderbauer lo coteja cuidadosamente con otros muchos. Es un poco problemático si en la selección de variantes — las más veces de carácter meramente gramatical y filológico — acierta siempre, ya que el santo mismo fué poco cuidadoso en la corrección gramatical y cambió en diversas redacciones algunas formas. De todos modos la edición supera las anteriores, y es, además, nítida y manual.

Los otros dos opúsculos arriba anunciados del gran benedictino San Anselmo. «*Cur Deus Homo*» y «*Monologium*», 1929, reanudan las ediciones de Escolásticos, iniciadas en 1918 en esta colección, por *A. Dyroff*, con las «Quaestiones disputatae» de Santo Tomás. San Anselmo necesita ediciones críticas, pues como bien dice el editor de las presentes, *Fr. de Sales Schmitt*, la edición principal de sus obras, hecha en 1675 por el maurino Gabriel Gerberon y reproducida en Migne, P. L. 158-159, deja mucho que desear. La más moderna del «*Cur Deus Homo*», preparada en 1893 por *O. F. Fritzsche*, y la del «*Monologium*» por *G. C. Ubaghs*, 1854, distan mucho de ser definitivas.

Para dárnosla más completa, Dom *Schmitt* elige los dos principales códices B (Bodleianae Oxoniensis, 271), imprescindible, porque nos da la tradición primitiva del mismo Canterbury, y M (Monacensis lat. 21. 248), respetable por su antigüedad, ya que se remonta a principios del siglo XII. Como esos dos autorizados manuscritos sólo en trece pasajes difieren — y esos de escaso valor —, la edición muy cercana al original queda asegurada. Para el «*Monologium*» añade *Schmitt* el códice R (Rawlinson, A 392 Bodleianae Oxoniensis), de fines del siglo XII, en orden a suplir así las dos hojas primeras que le faltan al B, con el prólogo, índice de capítulos y primera parte del capítulo primero. Los profesores de Teología y Filosofía, y sobre todo los escritores, han de manejar en adelante esta edición.

PEDRO LETURIA

Imprenta de ESTANISLAO MAESTRE, Pozas, 12. Teléfono 13713. — MADRID